Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

8. M. Mead - *Sexo y temperamento*
9. L. A. White - *La ciencia de la cultura*
10. F. M. Cornford - *La teoría platónica del conocimiento*
11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden e I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. I. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. C. L. Stevenson - *Ética y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Ética y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. G. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*

Tzvetan Todorov

Las morales de la historia

ediciones
PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Les morales de l'histoire*
Publicado en francés por Bernard Grasset, París

Traducción de Marta Bertran Alcázar

Cubierta de Mario Eskenazi & Asociados

D16
·8
T6418

1.ª edición, 1993

M - 623372

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

© 1991 by Éditions Grasset y Fasquelle
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-853-3
Depósito legal: B-144/1993

Impreso en Nova-Gràfik, S.A.,
Puigcerdà, 127 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

389390

Las ciencias morales y políticas 9

PRIMERA PARTE
FRENTE A LOS OTROS

1. Bulgaria en Francia 25
2. *Post-scriptum*: El conocimiento de los otros 37
3. La conquista vista por los aztecas 41
4. La conquista vista por los franceses 61
5. Las malas causas y las malas razones 75
6. El viaje y su relato 91
7. Notas sobre el cruce de culturas 103

SEGUNDA PARTE
ENTRE NOSOTROS

1. Ficción y realidad 119
2. *Post-scriptum*: La verdad de las interpretaciones 145
3. Manipulación y elocuencia 161
4. La tolerancia y lo intolerable 177
5. La libertad en las letras 197
6. Democracia y teocracia 213
7. El debate de los valores 245

Los tábanos modernos 259
Referencias bibliográficas 273

LAS CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

Exactamente en la época de la Revolución francesa de 1789 se produjo un pequeño cambio terminológico: entonces aparecen por vez primera las expresiones «ciencias sociales» y «ciencias humanas», en lugar del tradicional «ciencias morales y políticas». No evoco el contexto revolucionario de una manera totalmente casual: la nueva apelación se encuentra en los escritos de algunos filósofos y hombres políticos de primer plano. La mayor figura es aquí Condorcet, heredero del espíritu enciclopedista y teórico del nuevo Estado. En una carta que le dirige Joseph Garat se encuentra la fórmula «ciencia social» (Garat pertenecerá posteriormente al círculo de los Ideólogos, próximos a Condorcet); Condorcet la volverá a tomar por su cuenta en el *Esbozo de cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.* Auguste Comte la adoptará, y de allí pasará a los sabios del siglo XX.

No es seguro que esta sustitución terminológica hubiera ido cargada de un sentido preciso en el espíritu de esos autores; pero, a nosotros, nos es difícil no dejar de notar que coincide con una tendencia contemporánea que en aquel momento toma cada vez más fuerza: aquella que quiere liberar de toda tentación normativa el estudio del hombre y de la sociedad; mas los términos «moral» y «político», si pueden ser también puramente descriptivos, en general evocan la presencia de un juicio de valor. Las ciencias de lo humano, aquellas que serían llamadas psicología y sociología, quieren ser ciencias como las demás, liberadas de cualquier tutela ideológica —religiosa o política—; por ese motivo preferirán una denominación que designe solamente la especificidad de su objeto —lo humano, lo social— y evitarán los términos que puedan evocar un discurso de una especie particular, cuya finalidad sería prescriptiva, y no sólo descriptiva.

De esta manera, estas disciplinas sólo siguen los pasos, aunque con retraso, de todas las otras ciencias; toman el camino que ha permitido los fulgurantes éxitos de sus hermanas mayores. Conocemos bien la historia: Copérnico que se atrevió a publicar los resultados de sus observaciones y cálculos que abogaban a favor de una con-

cepción heliocéntrica del mundo, por temor a enfrentarse a la jerarquía religiosa; Giordano Bruno que pereció en las llamas por haber afirmado que el universo es infinito y no tiene centro; Galileo que se vio obligado a renegar, aun cuando estaba convencido de la verdad de aquello que adelantaba... La intervención de la ideología (encarnada aquí por la ortodoxia católica) resulta perjudicial, en cada caso, para el progreso del conocimiento; recíprocamente, la ciencia avanza tanto más rápidamente cuanto más desembarazada se halla de la tutela religiosa y se somete únicamente a sus propias reglas: la observación empírica y el razonamiento lógico.

Sin embargo, un movimiento tan poderoso no podría dejar indemne el conocimiento del mundo humano. Durante el siglo mismo de Galileo, Spinoza lleva el debate entre los humanistas y aún más hasta el terreno más peligroso que existe, el de la interpretación de la Biblia. Oponiéndose a las escuelas exegéticas tradicionales que sostenían con seguridad que el Libro santo decía en todo y por todos lados la doctrina cristiana oficial, Spinoza reclamaba la introducción, también en ese terreno, de un nuevo método de investigación. ¿En qué debía consistir? «Para abreviar, resumiré este método diciendo que no se diferencia en nada de aquel que seguimos en la interpretación de la Naturaleza, sino que concuerda en todo con el mismo.»[1] Esto quiere decir que esta interpretación renuncia a las instrucciones sobre lo que *debe* ser el sentido del texto bíblico, renuncia por lo tanto a servirse de una verdad preestablecida como medio de análisis; y que se contenta con recoger informaciones imparciales acerca del sentido de las palabras en la época de la creación del libro, acerca de las circunstancias históricas en las que esa creación tuvo lugar, acerca de las relaciones que se establecen entre los distintos pasajes del mismo libro. En vez de servirse de la «verdad» doctrinal para iluminar el sentido de los pasajes oscuros y tender a la edificación de los creyentes, Spinoza quiere utilizar el método de los naturalistas —la observación y el razonamiento— para *buscar* la verdad del texto; la edificación de los fieles ya no forma parte de sus preocupaciones manifiestas. El objetivo del conocimiento es la verdad, no el bien.

Con la excepción de algunos escasos momentos de oscurantismo militante, la libertad de las ciencias naturales parece haberse vuelto, desde la época de Galileo, un principio generalmente admitido. La explicación de este hecho es muy simple: es así como las ciencias

1. SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1965, VII, pág. 138.

más rápidamente progresan, y conducen a resultados prácticos que sirven a los Estados en los que viven los sabios. La utilidad de las ciencias humanas, hay que admitirlo, es menos evidente; y no es seguro que aumente con la emancipación respecto a la tutela ideológica. Sea por este motivo o por otro, el caso es que este principio de autonomía con respecto a la ideología, esta liberación del mundo de los valores, parece encontrar aquí obstáculos imprevistos. Lo atestigua, al contrario, la permanencia misma de los llamamientos para que estas ciencias humanas se ordenen dentro de las de la naturaleza. En el siglo XVIII, Helvetius cree necesario reiterar el llamamiento de Spinoza, y no entiende por qué no se admite incluir a la moral —la ciencia de las costumbres— entre las otras ciencias, «hacer una moral como una física experimental».[2] Algunos decenios más tarde, Condorcet vuelve a la carga: ¿por qué motivo tendría que escapar el hombre al conocimiento científico tal como se practica en todas partes?, se pregunta; los resultados, tanto aquí como allá, pueden alcanzar la misma certeza. A mediados del siglo XIX, la fórmula vuelve a enunciarse en imperativo: «Se trata de hacer entrar a la historia en la familia de las ciencias naturales», escribe Gobineau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas;*[3] y su contemporáneo Hippolyte Taine formula esta célebre comparación: «Que los hechos sean físicos o morales, no importa, siempre tienen causas; las hay tanto para la ambición, para la valentía, para la veracidad, como para la digestión, para el movimiento muscular, para el calor animal. El vicio y la virtud son unos productos como el vitriolo y el azúcar».[4]

En el siglo XX, edad de la ciencia triunfadora, los llamamientos al orden, dirigidos a los especialistas recalcitrantes de las disciplinas humanitarias no se pueden contar. Retengo aquí uno solo, debido a las circunstancias dramáticas del momento de su escritura: se encuentra en el último texto de Marc Bloch, uno de los padres de la «nueva historia», quien pronto caería víctima de la lucha contra el hitlerismo. Desde el inicio de su *Apología para la historia u Oficio de historiador*, Bloch estigmatiza ese «satánico enemigo de la verdadera historia: la manía de enjuiciar»;[5] y vuelve a la misma cuestión en repetidas ocasiones. «Cuando el sabio ha observado y explicado,

2. HELVETIUS C. A., *Traité de l'esprit*, Fayard, 1988, Prefacio, pág. 9.
3. GOBINEAU, J. A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en *Oeuvres*, t. I, Gallimard, 1983, pág. 1152.
4. TAINE, H., *Histoire de la littérature anglaise*, 1905, t. I, pág. XV.
5. BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin, 1949, pág. 7.

su misión ha terminado», escribe,[6] como también: «Robespierristas, antirobespierristas, os suplicamos gracia: por piedad, decidnos, sencillamente, quién fue Robespierre».[7] En otro momento asimismo, formula este fragmento: «Ellos (los personajes históricos), ¿tenían o no razón? A este respecto ¿qué me importa la decisión retardada de un historiador? [...] La lección del desarrollo intelectual de la humanidad es, sin embargo, clara: las ciencias se mostraron siempre tanto más fecundas —y, en lo sucesivo, tanto más serviciales en la práctica, finalmente— cuanto abandonaban más deliberadamente el viejo antropocentrismo del bien y del mal».[8]

El acuerdo entre los grandes pensadores parece unánime, y a pesar de todo la evolución esperada de las ciencias humanas tarda en realizarse. Pero antes de averiguar por qué resulta tan difícil extirpar los juicios de valor del conocimiento del hombre, y por qué no se consigue discutir del vicio y de la virtud con la imparcialidad que conviene, la del químico analizando el vitriolo o el azúcar, quizá sea oportuno preguntarse si el cuadro que acabamos de describir sobre las relaciones entre ciencia e ideología (cualquiera que sea el nombre que le demos a ésta: religión, moral, política) es verdaderamente fiel a la realidad. ¿Ciencia e ideología se han vuelto realmente autónomas, actuando cada una en el terreno que le es propio? O bien se ha establecido una nueva situación: desquitándose de su antigua dueña, ¿la ciencia quizá no se habría contentado con actuar según sus convicciones, sino que habría ocupado la posición de dominio y habría forzado al antiguo ocupante del lugar a una nueva servidumbre? En resumen, ¿la ciencia ha cesado solamente de ser dominada, o además se ha vuelto dominante?

Vale la pena hacerse esa pregunta si leemos los escritos de los que precisamente han militado para que la ciencia se vea emancipada de la tutela religiosa. Cuando Diderot o los demás enciclopedistas desechan la influencia de la moral convencional, con ello no pretenden dejar el terreno inocupado: el comportamiento humano, afirman, es tanto más digno de elogio cuanto que se conforma con las tendencias de la naturaleza. «Lo que constituye al hombre lo que es [...] debe fundar la moral que le conviene.»[9] La ciencia, pues, nos

6. *Ibíd.*, pág. 69.
7. *Ibíd.*, pág. 70.
8. *Ibíd.*, pág. 71.
9. DIDEROT, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, en *Oeuvres philosophiques*, Garnier, 1964, pág. 505.

hace descubrir lo que es el hombre, nos revela su naturaleza. De forma indirecta, es verdad, pero no por ello menos perentoria , la ciencia decide pues lo que está bien y lo que está mal. Condorcet escribe: «Conocer la verdad para conformar en ella el orden de la sociedad, tal es la única fuente de felicidad para el pueblo»;[10] y Taine precisa: «La historia [...] puede, de la misma manera que ellas (las ciencias naturales) y en su provincia, gobernar las concepciones y guiar los esfuerzos de los hombres».[11] Si basta con conocer la verdad (trabajo para el que la ciencia aparece sin duda alguna, como la más garantizada) para decidir lo que debe ser el orden de la sociedad, entonces les tocará a las ciencias humanas, a la historia, a la psicología y a la sociología, definir los objetivos de la sociedad y conducir a los hombres hacia esos objetivos.

Leyendo a Taine podríamos creer que la relación entre conocimiento y moral que predomina en esa época es una inversión pura y simple de la que caracterizaba al mundo de antes de la Ilustración. «El derecho de determinar las creencias humanas ha pasado enteramente hacia el lado de la experiencia, y [...] preceptos y doctrinas, en vez de autorizar a la observación, obtienen de aquélla todo su crédito.»[12] Antes, la observación obedecía a las doctrinas; ahora, las doctrinas se someten a la observación: no podemos hablar verdaderamente de una autonomía de los dos ámbitos. El contemporáneo de Taine, Ernest Renan, participa de la misma opinión. La metafísica y la religión de antaño, cree, deben ser reemplazadas por la ciencia, natural o histórica; por lo tanto, será el propio conocimiento del mundo lo que permitirá elegir el buen camino para cada sociedad. «La razón debe gobernar el mundo», y la mejor encarnación de la razón es la ciencia. Francia ha realizado ya una experiencia de este gobierno: «Condorcet, Mirabeau, Robespierre, ofrecen el primer ejemplo de teóricos que se ingieren en el orden de las cosas y que intentan gobernar a la humanidad de una manera razonable y científica».[13]

¿Pero tal situación —el gobierno de los asuntos públicos y el juicio sobre los asuntos privados puestos en manos de los sabios— ha sido siempre buena? ¿Tiene que serlo necesariamente? Uno de los representantes de la ideología cientificista que acabo de citar, Re-

10. CONDORCET, M. J. A. N. De, «Vie de Turgot», en *Oeuvres*, t. V, 1849, pág. 203.
11. TAINE, H., *Derniers essais de critique et d'histoire*, 1894, pág. XXVIII.
12. *Ibíd.*, pág. XXI.
13. RENAN, E., *L'avenir de la science*, en *Oeuvres complètes*, 10 vol., t. III, Calman-Lévy, 1947-1961, pág. 748.

nan, escribió al término de la guerra francoprusiana de 1870-1871 una obra curiosa, *Diálogos filosóficos*, en la que uno de los personajes imagina el mundo del futuro. Esa sociedad, cuyo objetivo no será la pequeña felicidad personal de cada individuo sino la perfección del universo, estará dirigida evidentemente de la manera más conforme a la razón por los seres más inteligentes que existan, es decir los sabios. En la cúspide del Estado habrá no el rey-filósofo, como en la República de Platón, sino «tiranos positivistas».[14] Esos tiranos protegerán a los sabios puesto que éstos les asegurarán la fuerza necesaria para su reino.

¿Cómo lo harán exactamente? Renan prevé tres contribuciones mayores de los científicos. En primer lugar, pondrán en marcha una institución que sustituirá al infierno y que en relación al infierno mitológico presentará la ventaja de existir realmente; servirá para introducir el miedo en el corazón de los habitantes del país, para incitarlos a la sumisión. «El ser poseedor de la ciencia pondría un terror ilimitado al servicio de la verdad.»[15] Al mismo tiempo, cualquier idea de revuelta desaparecería. El terror estaría asegurado por un cuerpo de elite especialmente entrenado, un nuevo género de genízares: «máquinas obedientes, liberadas de las repugnancias morales y dispuestas a cualquier tipo de ferocidades».[16]

La segunda contribución de los sabios sería la puesta a punto de una nueva raza superior de seres humanos que sustituiría a la aristocracia, cuyos privilegios son puramente arbitrarios; para conseguirlo, los científicos podrían eliminar los especímenes humanos defectuosos y facilitar el florecimiento de las funciones más útiles en los individuos restantes. En tercer lugar finalmente, los sabios pondrían a punto un arma nueva, capaz de destruir cualquier adversario, y que aseguraría de esta forma el dominio absoluto del universo. «En efecto, el día que algunos privilegiados de la razón poseyeran el medio de destruir el planeta, se habría creado su soberanía; esos privilegiados reinarían a través del terror absoluto, ya que la existencia de todos estaría en sus manos.»[17]

El reino de los sabios, pues, es posible; pero, al imaginarlo tal como lo describe Renan, ¿es verdaderamente deseable? ¿Nos gustaría someternos a él? Por otro lado, el centenar de años transcurridos

14. RENAN, E., *Dialogues philosophiques*, en *Oeuvres complètes*, t. I, pág. 614.
15. *Ibíd.*, pág. 615.
16. *Ibíd.*, pág. 614.
17. *Ibíd.*, pág. 615.

desde la publicación de este texto ha hecho más concretas algunas de las promesas de Renan —que vemos como tantas amenazas. Los sabios han descubierto la energía nuclear y los Estados disponen efectivamente del arma absoluta, que permite destruir el planeta: con esto ¿el universo se ha aproximado a la perfección? El terror y la tortura, aun cuando no reinan en toda la tierra, han alcanzado durante este siglo grados de intensidad antes inauditos.

La fabricación de una raza superior, que podría parecer el punto menos realista de este programa, merece especial atención. En verdad, el propio Renan dio ya los primeros pasos hacia su realización. Profundamente convencido de la desigualdad de las razas, desea la instauración de un orden mundial que consagre este estado de las cosas (de nuevo el conocimiento asigna los objetivos a la humanidad) en el que los blancos serían soldados y maestros, los amarillos se volverían obreros, y los negros se contentarían con labrar la tierra; en otros términos, Renan preconiza la repartición del mundo entre las potencias coloniales europeas. En cuanto a la propia raza blanca, los arios, inventores de la ciencia, tendrían que lograr poco a poco eliminar a los semitas, pueblo que, habiendo traído al mundo la religión monoteísta, ha desempeñado ya su misión histórica. A veces, estas mutaciones sociales le parecen insuficientes a Renan, y considera, como en su utopía, una intervención fisiológica para mejorar las razas inferiores: «Una cantidad muy pequeña de sangre noble introducida en la circulación de un pueblo basta para ennoblecerlo».[18]

Resulta inútil insistir en el intento de Hitler de purificar la especie humana, unos setenta años más tarde, exterminando a todos los grupos, según él, defectuosos (judíos, gitanos, homosexuales, enfermos mentales), como en el de mejorar las poblaciones restantes mediante fecundaciones selectivas. Pero podemos recordar que la utopía de Renan no deja de presentar afinidades con ciertas prácticas actuales que se instauran en países en modo alguno totalitarios: consisten en intervenir en la producción de los hijos, aunque en el plano individual, y no en el colectivo. Gracias —tal como se dice— a los progresos de la biología genética, se ha vuelto posible eliminar los embriones humanos que no presenten todas las cualidades requeridas; al mismo tiempo, se esbozan proyectos más audaces con los que se permitiría a los padres elegir el sexo de su hijo o, se dice también, el grado de su inteligencia... Pero, ¿por ser una cosa técnicamente posible, hay que deducir que tenga que realizarse?

18. RENAN, E., *Lettre à Gobineau*, en *Oeuvres complètes*, t. X, pág. 204.

La tentativa de hacer depender a la ética de los resultados de la ciencia plantea pues unos cuantos problemas. En su época ya se habrían podido dar cuenta los enciclopedistas si hubieran prestado suficiente atención a uno de sus discípulos marginales, el marqués de Sade. Tomando al pie de la letra este principio —que todo lo que existe en la naturaleza es bueno—, Sade no tiene ningún problema para justificar e incluso glorificar aquello que las sociedades han considerado habitualmente como un crimen. «La crueldad, lejos de ser un vicio, es el primer sentimiento que la naturaleza imprime en nosotros».[19] Sin embargo, no actúan de forma distinta ciertos biólogos contemporáneos que, en un primer tiempo, *comprueban* que la agresividad es una característica de la naturaleza humana (o quizá sólo de la de los machos; pero ya es suficiente); y que, confiados en esta certeza científica, *justifican*, en un segundo tiempo, los comportamientos de agresividad o de exclusión de los otros (defensa del territorio).

Pero, llegados a este punto, tenemos que preguntarnos, ya no si la ciencia tiene el derecho de dictarnos las normas de nuestro comportamiento, sino mejor si se trata verdaderamente de ciencia en todos los casos que hemos evocado. Antes aún de la confusión dentro de la relación entre ciencia y ética, ¿no habría una confusión en cierto modo preliminar, referida a la naturaleza del discurso científico? Pues evidentemente resulta ingenuo imaginar, como lo pretende la filosofía cientificista, que la ciencia produzca verdades: su resultado más bien son hipótesis sobre el funcionamiento del mundo, construcciones que sólo son científicas en la medida en que son, como se dice hoy en día, «falsificables». Y en la práctica las hipótesis científicas verdaderamente son falseadas —demostradas como falsas— repetidamente, al ser reemplazadas por otras, cuya única particularidad es que su falsedad aún no ha sido demostrada. Si una hipótesis se erige como verdad, dicho de otro modo, si se vuelve un dogma y no puede ser discutida ni criticada, resulta que, justamente, se ha abandonado el dominio de la ciencia para entrar en el de una moral cualquiera, religiosa, política u otra.

Además, incluso suponiendo que tal enunciado científico sea verdadero, ningún precepto ético deriva automáticamente del mismo. Por ejemplo, es evidente que ciertos seres humanos son físicamente más fuertes que otros; en cambio, de esta proposición verdadera, no podemos deducir que tengamos que, además, conceder a los más fuertes el *derecho* de maltratar a los más débiles. Al contrario: las leyes están ahí para proteger a los débiles de la arbitrariedad de los fuertes. Suponiendo que la ciencia de Renan sea exacta, y que las razas humanas sean desiguales, no resulta de ninguna manera que la raza superior tenga el derecho de dominar a las otras; semejante conclusión sólo puede deducirse de un principio —a pesar de todo— moral, según el cual los más inteligentes tienen el derecho de explotar a los que lo son menos. Taine escribía: «La ciencia va a parar a la moral, buscando únicamente la verdad»,[20] pero nada de eso: la ciencia no va a parar nunca a la moral ni siquiera a la verdad; aquello con lo que se contenta es solamente buscar la verdad con paciencia y humildad.

19. SADE, D. A. F. De, *La philosophie dans le boudoir*, en *Oeuvres complètes*, t. XXV, J-J. Pauvert, 1968, pág. 124.

No hay que censurar pues a la física, que ha descubierto los secretos de la fisión del átomo, por la producción de armamentos nucleares: le incumbe a un gobierno, instancia política y no científica, decidir si va a destinar sus medios (es decir, los impuestos deducidos al conjunto de la población) a la producción de armamentos, a la construcción de reactores pacíficos (pero que pueden matar si la ocasión se presenta), o bien si renunciará, ante los riesgos que comportan una y otra elección, a la utilización de la energía nuclear, asumiendo las consecuencias que resultan de ello, dependencia militar o empobrecimiento económico. No hay que hacer responsable a la biología, que ha penetrado en el misterio de la herencia, de las desviaciones en la manipulación de embriones humanos, sino a los gobiernos los cuales, en nombre de consideraciones políticas y morales que adoptan, deciden destinar el presupuesto de investigación a exploraciones que permiten, en el mejor de los casos, aliviar los apuros de algunas parejas estériles —aun cuando el mundo está amenazado por el exceso de población, y millones de niños continúan muriendo de hambre y enfermedades (bien es verdad que las dos series de hechos no se producen en los mismos países).

Las decisiones políticas y morales imputadas a la ciencia siempre han sido tomadas en nombre de una moral o de una política, aunque éstas no se han atrevido a decir su nombre, y se han cubierto con la autoridad de la ciencia. Por ello resulta abusivo prohibir a los sabios buscar la verdad, sea cual sea su naturaleza: la verdad no comporta ningún peligro en sí misma. Habiendo conocido las teorías de Gobineau sobre la desigualdad de las razas humanas, Alexis de Tocqueville le replica diciéndole que sus teorías probablemente son fal-

20. TAINE, H., *Derniers essais de critique et d'histoire*, 1894, pág. 110.

sas; pero que, en el caso de que fueran verdaderas, sería necesario esconder las conclusiones, pues sólo podrían tener un efecto negativo sobre dichas razas. Tocqueville piensa que la idea de igualdad actúa del mismo modo que un aguijón: se intenta igualar a los mejores, esforzándose más que antes. La de la desigualdad natural, al contrario, adormece: ¿para qué tantos esfuerzos si, de todas formas, el fracaso está asegurado? Gobineau cree que el físico desigual justifica una política desigualitaria; espantado por semejante resultado, Tocqueville prefiere ignorar los hechos. Pero tal encadenamiento, ya lo hemos visto, no es de ningún modo automático; y si las aplicaciones de la ciencia tienen que estar controladas por la moral y la política (o más bien, si hay que reconocer que se someten a este control, y a ningún otro), la investigación científica no debe tener más que un solo principio conductor que es la búsqueda de verdad. Y no porque un marido celoso haya aplastado el cráneo de su esposa con un martillo, hay que proscribir la fabricación o el perfeccionamiento de este tipo de instrumento...

Podemos volver ahora a la cuestión del retraso que llevan las ciencias humanas en relación con las ciencias de la naturaleza, a causa, en gran parte, de la incapacidad de las primeras para eliminar de su discurso los juicios de valor. Viendo que los mismos resultados de las ciencias naturales deben ser sometidos al control ético y político, podemos estar tentados por invertir la jerarquía corrientemente admitida, y elogiar las ciencias humanas y sociales, en la medida en que éstas, justamente, no se han privado nunca de la relación con los valores. Ocurriría un poco como en la fábula: la tortuga humanista adelantaría a la liebre naturalista, ya que se habría declarado que el punto de partida sería el mismo punto de llegada. Pero corremos el riesgo, en este caso, de pisar los talones a los cientificistas, que no ven ninguna diferencia cualitativa entre ciencias humanas y ciencias naturales (aun cuando lo hagan para situarse en la dirección opuesta).

Bien es verdad que estas dos formas de conocimiento tienen mucho en común. Las unas como las otras, pues, en su misma andadura, no deben obedecer más que a la búsqueda de verdad, rechazando cualquier tutela dogmática. Las unas y las otras, además, dependen, en lo que concierne a las consecuencias que se desprenden de sus descubrimientos, de una decisión cuyo carácter moral o político hay que admitir abiertamente. Y no podemos oponerlas, tal como se ha querido hacer alguna vez, como las ciencias de lo singular y las de lo general: es verdad que la historia trata de realidades singulares,

pero cuando estas mismas realidades son examinadas desde el punto de vista del economista o del sociólogo, del psicólogo o del lingüista, aparecen como la manifestación de leyes generales; recíprocamente, la biología y la física establecen, ciertamente, unas leyes, pero no parten menos de la observación de casos singulares. No podemos decir, finalmente, que unas estudian las cosas y las otras los signos, puesto que los signos también son cosas, y que, al mismo tiempo, lo que creíamos que eran puras cosas, se revelan, a su vez como signos; ¿no se habla hoy en día de un código genético?

Sin embargo, la diferencia cualitativa existe, y el mismo Condorcet, que deseaba verla desaparecer, fue uno de los primeros en formularla con claridad. Escribía: «Al meditar sobre la naturaleza de las ciencias morales, no se puede dejar de ver, en efecto, que, basadas en la observación de los hechos al igual que las ciencias físicas, han de seguir el mismo método, adquirir un lenguaje exacto y preciso, alcanzar el mismo grado de veracidad. Todo sería igual entre ellas para un ser que, extraño a nuestra especie, estudiara a la sociedad humana como nosotros estudiamos la de los castores o la de las abejas. Pero aquí el observador forma parte él mismo de la sociedad que observa, y la verdad no puede tener jueces ni prevenidos ni seducidos».[21] Ahora bien, precisamente no somos extranjeros a nuestra especie ni podemos llegar a serlo. Lo propio de estas ciencias es pues la identidad de naturaleza entre su sujeto y su objeto, dicho de otro modo, este objeto es un ser humano. Las ciencias de la naturaleza incluso cuando estudian el organismo humano, lo hacen de forma idéntica al de la abeja o el castor. Las ciencias del hombre estudian el ser humano en lo que tiene de propiamente humano. La gran diferencia entre unas y otras no está en el método (estas diferencias existen, pero no son decisivas), está en la naturaleza del objeto estudiado.

Este hecho, que se trate de seres humanos, tiene múltiples consecuencias. Una de las más sencillas es que no se puede tratar a estos seres, para conocerlos mejor, como ratas de laboratorio. Uno de los fundadores de la antropología contemporánea, el ideólogo De Gérando, observaba que resultaría mucho más cómodo estudiar a los salvajes de las regiones lejanas trayéndolos a París; pero se daba cuenta de que semejante estudio corría el peligro de ignorar el contexto en el que éstos viven, y recomendaba, en consecuencia, paliar este inconveniente enviando también a sus familias a París. Se justifica-

21. CONDORCET, M. J. A. N. De, «Discurso de recepción a la Academia Francesa», en *Oeuvres*, t. I, 1847, pág. 392.

ba: «Así como el naturalista no se contenta con traer una rama, una flor pronto deshojada; intenta trasplantar la planta, el árbol entero para darle en nuestra tierra una segunda vida».[22] De Gérando sólo olvidaba una cosa; a diferencia de los árboles (sin hablar de las ramas), los seres humanos están dotados de una voluntad y podemos consultarlos antes de trasplantarlos, lo que no podríamos hacer con un sicomoro. Los especialistas contemporáneos de las sociedades humanas no siempre han tenido en cuenta esta consideración; y me acuerdo de que los habitantes de un pueblo bretón, que fueron sometidos a una encuesta «total» por parte de investigadores parisinos, habían decidido, como último recurso, expatriarse. El objeto de estudio, aquí, es capaz de convertirse en nuestro interlocutor, y de apoderarse a su vez de la palabra: tal es la especificidad de estas ciencias.

Que el objeto del conocimiento sea un ser humano tiene también otro efecto: como lo señalaron los grandes humanistas del siglo XVIII, Montesquieu o Rousseau, los seres humanos no obedecen a sus leyes con la misma regularidad con que lo hacen todos los otros seres; incluso pueden decidir infringirlas precisamente porque han tomado conciencia de ellas, tal como lo hacía el «hombre del subterráneo» frente a los psicólogos y a los ideólogos positivistas de su época. En otras palabras, el ser humano, a pesar de estar sometido a numerosos determinismos —históricos, geográficos, sociales, psíquicos—, se caracteriza también por una libertad inalienable. Ello no quiere decir que su comportamiento sea puro caos o que escape a cualquier explicación racional; sino que una teoría que por principio deje de lado cualquier consideración sobre esta libertad está condenada al fracaso.

Finalmente, hay que recordar que la existencia humana está impregnada de parte a parte de valores, y que, por consiguiente, querer expulsar de las ciencias humanas cualquier relación con los valores es una tarea inhumana. ¿Podemos decir, como lo deseaba Marc Bloch, «¿quién fue Robespierre?», sin hacer ningún juicio de valor? ¿Podemos decir algo sensato sin haber decidido si fue un dictador sanguinario o el libertador de un pueblo? ¿Podemos apartar la referencia al bien y al mal bajo pretexto de que se trata de un «viejo antropocentrismo», cuando se trata precisamente de observar y de comprender el *anthropos* en cuestión? No es *después* de la explicación cuando interviene el juicio de valor: es en su mismo seno, en la identificación de su objeto. Podríamos decir: la historia de las sociedades se convierte en algo más que la simple recolección de antiguallas únicamente a partir del momento en que podemos sentir nuestra común humanidad con esos personajes alejados —y cuando podemos, por consiguiente, incluirlos dentro de nuestro circuito de valores. Las ciencias humanas, decía Bloch, son tanto más «serviciales en la práctica» cuanto más desembarazadas están de su «manía de enjuiciar»; pero ¿para qué facilitar una práctica inhumana?

22. GERANDO, J. M. De, «Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages», en J. COPANS, J. JAMIN (comp.), *Aux origines de l'anthropologie française*, Le Sycomore, 1978, págs. 166-167.

Las ciencias humanas y sociales, como vemos, mantienen necesariamente una relación con la moral y la política (tanto en las consideraciones acerca del bien del individuo como del de la colectividad), a la que escapan las ciencias de la naturaleza —y no hay ningún motivo para imaginar que las cosas deban cambiar a este respecto. El entrelazamiento constitutivo de las disciplinas humanitarias con categorías morales y políticas no significa, sin embargo, que las dos se confundan. Cuando Montesquieu pone en la base de su tipología de los regímenes políticos la oposición entre despotismo y moderación, los términos son valorizados pero no hay ninguna objeción de principio que poner: al tocar de cerca los intereses humanos el objeto, sería absurdo querer sustraerse. En cambio, cuando ensombrece a propósito el panorama de los regímenes orientales, para que éstos ilustren mejor su tipo ideal de despotismo, nos damos cuenta de que contraviene a las reglas de la ciencia, y sentimos la necesidad de corregirlo: ésa es una mala intervención de la ideología. No hay que imaginar tampoco que la tarea de estas ciencias sea la de ayudarnos a hacer a los hombres tales como deben ser, antes que darnos a conocer cómo son: por ese concepto, no merecerían más el nombre de ciencias, y se transformarían en puras técnicas de manipulación.

Al darnos cuenta de que la separación con el mundo de los valores no es posible ni deseable, a lo mejor un día volveremos a emplear la antigua denominación de estas disciplinas, y las nombraremos otra vez «ciencias morales y políticas». Este libro ha sido escrito con esta intención; los estudios que lo componen intentan ilustrar esta relación entre hechos y valores, y también precisarla; recuerdan algunas «historias» y comportan al mismo tiempo una interrogación acerca de su «moral». Señalo en seguida que estas «historias» ya han sido contadas por otros, con muchos más detalles; no procuro rivalizar con los eruditos, porque pienso dirigirme a un público al que el pre-

sente interesa más que el pasado. Si hay algo nuevo en mis lecturas, sólo puede ser la perspectiva desde la que examino los hechos.

Sin que constituyan un tratado sistemático, los capítulos del libro siguen un orden que he deseado significativo. La primera parte está destinada a los problemas que plantean las relaciones entre culturas distintas. En ella prosigo la reflexión iniciada en mi libro *Nosotros y los otros* (1989). Aquí empiezo con un caso particular, el de la imagen de Bulgaria en la literatura francesa clásica; particular, pero emblemático para mí. Después paso a la conquista de América, «encuentro» antiguo pero de una intensidad excepcional (al que también he dedicado un libro, *La conquista de América,* 1982); para volver progresivamente hacia el presente, examinando dos formas de interacción: el colonialismo y los viajes, antes de examinar el ámbito del cruzamiento de las culturas en su conjunto. En la segunda parte, que he titulado «Entre nosotros», me aproximo, a través de ejemplos históricos, a dos nociones filosófico-políticas: la verdad y la democracia. Los tres primeros capítulos de esta parte sitúan a la (o las) verdad(es) con relación a la ficción y la mentira, a la interpretación y a la elocuencia. Los demás evocan las dos críticas principales de la democracia, la una liberal, la otra conservadora, y por eso procuran precisar algunas fronteras. Concluyo con una interrogación acerca de la función actual de los intelectuales.

PRIMERA PARTE

FRENTE A LOS OTROS

I

BULGARIA EN FRANCIA

Para conocer mejor a un pueblo, ¿hay que verlo desde el interior o desde el exterior? ¿Quién es capaz de dar el juicio más perspicaz sobre un grupo, el que le pertenece o el que lo observa desde fuera? Por poco que deseemos superar el egocentrismo innato de cada individuo como de cada comunidad, nos damos cuenta de que el miembro del grupo, aunque mejor familiarizado con sus costumbres, ocupa una posición desfavorecida. Ocurre, justamente, que cada grupo se cree el mejor del mundo, si no el único. Herodoto cuenta en su *Encuesta* que los persas se caracterizan por el rasgo siguiente: «entre todos los pueblos, estiman en primer lugar, después de ellos mismos sin embargo, a sus vecinos inmediatos, después a los vecinos de éstos, y así sucesivamente según la distancia que les separa de ellos; los pueblos más alejados de su tierra son según ellos los menos estimables: como se figuran el pueblo más noble desde todos los puntos de vista, el mérito de los otros varía para ellos según la regla en cuestión, y las naciones más alejadas les parecen las más viles».[1] Pero, a este precio, ¿qué pueblo en el mundo no es persa? Todos juzgan a partir de su campanario y condenan a los extranjeros para poder glorificarse a sí mismos. Ahora bien, tal prejuicio no es de ninguna manera una condición requerida para el mejor conocimiento de sí.

En la época moderna, que también es una época de conciencia creciente de la existencia de los *otros*, ha aparecido una disciplina completa que parte de la premisa de que la mirada exterior es una mirada más lúcida y más penetrante que la del autóctono: la etnología. Efectivamente, la diferencia entre la etnología y las demás ciencias sociales no está en el objeto: la etnología trata de la economía y del arte, de las costumbres y de los hábitos que estudian igualmente los especialistas de cada uno de estos ámbitos. Su rasgo distintivo

1. Herodoto, *La Encuesta*.

que según ella también es un privilegio, está en el sujeto observante, no en el objeto observado; exterior a la sociedad que estudia, es capaz no sólo de no caer bajo la influencia del egocentrismo cegador, sino también de percibir lo que el miembro del grupo, aún lúcido, desconoce: todo lo que este último considera natural, que cae de su propio peso, y que, por eso, resulta invisible. Se ha hecho uso de la actitud etnológica, antes que nada, con respecto a las sociedades tradicionales. Pero, desde hace un tiempo, varias voces han hablado en favor de la fecundidad, o incluso de la necesidad de este enfoque, sea cual sea la cultura estudiada. Entre ellas, uno de los primeros puestos pertenece indiscutiblemente a Mikhaïl Bakhtine, el gran pensador ruso. Bakhtine ha forjado un neologismo, *vnenakhodimost'*, que podríamos traducir por «exotopía», que designa esta no pertenencia a una cultura dada. La exotopía, según él, no sólo no es un obstáculo para el conocimiento profundo de esta cultura, sino que es su condición. «La cuestión importante de la comprensión es la *exotopía* de aquel que comprende —en el tiempo, en el espacio, en la cultura— con relación a lo que quiere comprender creativamente», escribe Bakhtine, y añade: «En el campo de la cultura, la exotopía es la palanca de comprensión más poderosa. Sólo ante los ojos de una cultura *otra* la cultura extranjera se revela de manera más completa y más profunda».[2]

Con una curiosidad bien fundada, por lo tanto, cuando deseamos saber más de los búlgaros y de su cultura, nos volvemos hacia esos espejos extranjeros que constituyen los escritos que provienen de sabios, viajeros y poetas pertenecientes a otra cultura y ¿por qué no? a la cultura francesa. ¿Qué imagen guardan los franceses de los búlgaros?

1

Primero, una imagen bastante vaga. En la Edad Media, la reputación de los búlgaros se confunde con la de los hunos de Atila, y sus características quedan reducidas en realidad a una sola: la ferocidad; una frase célebre de Casiodoro lo atestigua, «*Bulgari in omni orbi terribiles*», los búlgaros difunden el terror por todas partes. Sólo a partir del Renacimiento y, todavía más, desde el siglo XVIII, los

2. Citado según T. TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, 1981, pág. 169.

contactos seguidos permiten la formación de una imagen más rica.

Pero la lectura de estos textos, diligentemente coleccionados por N. Mikhov, es decepcionante para un búlgaro (aun tratándose de un habitante de París). No es que sean hostiles a Bulgaria; muy al contrario, en ellos se refleja la benevolencia (así como en los extractos comentados por G. Sergheraert en los tres tomos de su *Presencia de Bulgaria*), hasta tal punto incluso que nos preguntamos a veces si acaso las simpatías de los seleccionadores no intervienen de algún modo: todos los franceses que se expresan en ellos creen que Macedonia pertenece a Bulgaria... Pero esta benevolencia no se prolonga en ninguna imagen mínimamente sustanciosa de los búlgaros, de los que finalmente no nos enteramos de casi nada.

Más exactamente, esos escritos parecen repartirse, en el plano de los valores, en dos grupos, que corresponden probablemente a la ambivalencia del lugar geográfico que ocupa Bulgaria, y que permite verla ya como el último bastión de Occidente hacia Oriente, ya, al contrario, como la punta más avanzada de Oriente hacia Occidente. En este último caso, el aspecto bárbaro es el que predomina: los búlgaros son los primeros bárbaros que se presentan ante la mirada del filósofo que explora el mapa de Europa. Para Montesquieu, por ejemplo, han perdido incluso su nombre: «Los bárbaros que habitaban en las orillas del Danubio habiéndose establecido, ya no fueron tan temibles e incluso sirvieron de barrera contra otros bárbaros».[3] Aún sedentarizados los bárbaros permanecen como tales; podemos darnos cuenta de la extraña función que les está reservada: sirven de «barrera» contra otros bárbaros, más salvajes aún y al mismo tiempo más anónimos. Montesquieu no nos dice qué protege esta barrera, pero lo adivinamos: la civilización, el Imperio romano. Como si la providencia dispusiera protecciones alrededor del pueblo elegido: los búlgaros, a pesar de ser ellos mismos bárbaros, «sirven», y el sentido histórico de su destino es impedir la invasión por parte de pueblos todavía más bárbaros. Pero, ¿qué quedaría de este sentido y de este destino si, siguiendo a Las Casas y a Montaigne, quienes escribían en el siglo XVI y no en el XVIII, decidiéramos admitir que «cada uno llama barbarie a lo que no pertenece a sus costumbres»?[4]

El siglo XIX cree en las virtudes del progreso y en las ventajas de la civilización; ahora bien los viajeros en Bulgaria no encuentran

3. MONTESQUIEU, C. De, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, en *Oeuvres complètes*, Seuil, 1964, cap. XXIII.

4. MONTAIGNE, M. De, *Essais* en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1967, I, pág. 31.

ni lo uno ni lo otro. «Bulgaria está poco avanzada en civilización», escribe Destrilhes en 1855; y Bradaschka en 1869: «Los búlgaros [...] se encuentran aún bien abajo en la escala de la civilización, y tendrán mucho que hacer para adquirir el desarrollo intelectual y moral que es lo único que puede convertirla en una nación viviendo de su vida propia».[5] Vemos que «la civilización» aparece siempre en singular en los escritos de esta época, y precedida del artículo definido; lo que no se dice, pero que se sobreentiende en demasía, es que *nuestra* civilización es *la* civilización, y que no hay más que una; no ser como nosotros es no ser civilizado; es no ser.

La otra vertiente de esta percepción toma unos tintes más positivos; pero no es mucho más digna de confianza. Cuando un autor nos dice: «Entre ellos el crimen se desconoce, y el viajero que atraviesa su país no solamente se encuentra protegido contra los efectos del vicio sino que experimenta toda la bondad que es el resultado de las más amplias virtudes» (Walsh en 1843),[6] u otro afirma: «Uno cree soñar viendo por primera vez esas bellezas del mundo bárbaro; [...] miras con asombro cómo pasan esas vírgenes de los Balcanes, como mirabas huir la gacela del desierto o el cisne de los lagos de Grecia» (C. Robert en 1844),[7] nos decimos que estos viajeros describen su ideal, ético o estético, más que las realidades del país que atraviesan. La benevolencia está verdaderamente presente, pero, de nuevo, ¿es de los búlgaros de lo que se trata?

Estas dos versiones, la rosa y la negra, la idílica y la satírica de un pueblo lejano, no se distinguen más que de forma superficial. En realidad, ambas se apoyan en un hecho sólido y común, que es el desconocimiento de ese pueblo; más aún, la falta de interés por él. Para estos viajeros, los búlgaros están destinados a encarnar una de las variantes de la imagen del salvaje. Según se está o no predispuesto a elogiar los méritos de la edad primitiva, se insiste en la pureza de las costumbres o en la ausencia de civilización. Valorizante o denigrante, esta imagen siempre da prueba de una condescendencia por parte del que la describe: en cuanto se postula que los *otros* son *ahora* como *nosotros* éramos *antes*, se les niega cualquier identidad independiente; y aún la admiración que podemos manifestar por ellos es muy frágil, pues podemos atribuirles generosamente la bondad

5. MIKHOV N., *Bulgaria y su pueblo según los testimonios extranjeros, I. Extractos de las publicaciones francesas*, Lausanne, 1918, págs. 54, 87.
6. *Ibíd.*, pág. 14.
7. *Ibíd.*, pág. 44.

pero nunca la fuerza (si no, el esquema evolutivo se viene abajo). Esta solidaridad de unos puntos de vista aparentemente opuestos queda ilustrada a través de estas líneas de un ingeniero francés, que empiezan con el encomio para terminar en el desprecio apenas disimulado: «Sus costumbres y su carácter son tan apacibles que los llamábamos corderos, y todos los ingenieros que los han conocido y estudiado ampliamente, se muestran unánimemente de acuerdo en decir que matar a un búlgaro es matar una mosca» (F. Bianconi en 1876).[8]

Los juicios de los viajeros franceses en Bulgaria revelan no solamente el etnocentrismo de sus autores sino también una concepción particular del determinismo sociopsicológico. Las características más frecuentemente atribuidas a los búlgaros por los escritores de esta época son dos: los búlgaros son trabajadores y hospitalarios. Admitamos que esta impresión sea acertada. ¿Qué vale para el conocimiento de un pueblo? Muy poca cosa. Ser hospitalario, ser trabajador, no puede ser, de por sí, lo propio de un pueblo, sino sólo de una sociedad, en un momento preciso de su evolución. La ideología del individualismo reina entonces en Europa occidental, mientras que se desconoce en las sociedades como la búlgara. Las costumbres que se observan son las propias de un estadio de la sociedad, y en él adquieren su sentido: la hospitalidad de un hombre del desierto no equivale en nada a la de un ciudadano. En lugar de este determinismo social y cultural, en el siglo XIX se practica el de las razas y pueblos: los franceses son ligeros y los alemanes torpes, los serbios son orgullosos y los búlgaros trabajadores. Quizá se ha encontrado así una forma de acomodarse con la doctrina igualitarista, complemento inseparable del individualismo: debe reinar la igualdad, sin duda alguna, pero también hay que modularla, dado que las razas y los pueblos divergen irreductiblemente; hay que hacerla proporcionada en cierto modo a los méritos de cada pueblo: así es como los generosos principios de la Revolución francesa podrán cohabitar con la expansión colonial que va a caracterizar el siglo XIX.

2

Una imagen decepcionante, pues. Pero la culpa quizás esté en la elección realizada en las fuentes: hasta ahora no he leído más que

8. *Ibíd.*, pág. 99.

a escritores de segundo orden, tan olvidados por la ciencia como por la literatura. Para mayor seguridad, volvámonos hacia los más grandes y, en primer lugar, hacia el que tanto ha contribuido a popularizar el nombre mismo de los búlgaros: Voltaire.

«Era una aldea ábara incendiada por los búlgaros, en virtud de las leyes del derecho público. Aquí, ancianos acribillados de heridas veían expirar a sus degolladas mujeres con sus hijos en los pechos ensangrentados; allí, muchachas destripadas, después de haber saciado en ellas sus apetencias naturales algunos héroes, exhalaban el último suspiro; más allá, otras, medio quemadas, pedían a gritos que acabasen de matarlas. Esparcidos por la tierra y entre brazos y piernas cortados se veían sesos.»[9] En cuanto a Cunegunda, la heroína de este relato, «la destriparon unos soldados búlgaros después de violarla cuanto puede ser violada una mujer. Aquellos soldados destrozaron la cabeza del barón, empeñado en defender a su hija, y a la baronesa la hicieron trizas...».[10]

¡Qué imagen tan espantosa debíase guardar de los búlgaros a partir de estas descripciones! Pero tranquilicémonos: el lector de *Cándido* menos prevenido sabe que no es de búlgaros de lo que se trata realmente en estas páginas. Esta «Bulgaria» es vecina de «Westfalia» y de Holanda: se ve reducida a ser solamente un puro significante, siendo Prusia en realidad el país al que Voltaire apunta; los daños atribuidos a los «búlgaros» y a los «ábaros» proceden directamente de la guerra de los Siete Años. Bajo este disfraz convencional Voltaire habla de lo que le resulta familiar; por otra parte, esos mismos prusianos le permiten hablar, aunque de otra manera, de Francia y de sus preocupaciones, sociales o filosóficas. El procedimiento no tiene nada de excepcional, en esa época, y nadie pretende encontrar una descripción minuciosa del imperio de los persas en las *Cartas persas* de Montesquieu. Si Bulgaria se halla presente en *Cándido*, es de una forma totalmente distinta y no parece seguro que esté dentro de las intenciones de Voltaire: en el personaje del viejo sabio Martín, a veces portavoz del mismo Voltaire, que se declara un adepto del maniqueísmo, herejía que entonces se asociaba corrientemente a la influencia búlgara. El significante y el significado «búlgaro» no coinciden nunca en este libro.

De ello resulta una utilización de los «búlgaros» que no tiene nada que ver con los habitantes de aquel país. En un momento dado podemos pensar que el mismo Voltaire ironiza sobre este género de explotación: un crítico teatral, en un capítulo ulterior, habla con indignación a Cándido de un autor que «no sabe ni una palabra de árabe y sin embargo la acción ocurre en Arabia»;[11] pero no es cierto: en realidad, el mismo crítico es el que, como si dijéramos, queda ridiculizado al pronunciar semejantes palabras; bajo este disfraz transparente se esconde uno de los peores enemigos de Voltaire.

9. VOLTAIRE, *Candide*, en *Oeuvres complètes*, 1878-1879, t. XXI, cap. III.
10. *Ibíd.*, cap. IV.

Pero *Cándido* es una obra de ficción, y no de ciencia; y seguramente sería muy poco afortunado guardar rencor a un novelista por el empleo que hace de las poblaciones del mundo. Ahora bien, Voltaire ha dedicado igualmente a los búlgaros un artículo recogido en el *Diccionario filosófico*, y allí tenemos más posibilidades de descubrir sus verdaderas posiciones. ¿Por qué un artículo «búlgaros» en una obra filosófica? Porque en francés la palabra «búlgaro» ha dado «*bougre*», que significa hereje (maniqueo) u homosexual; este deslizamiento semántico se debe a la influencia de los bogomilas búlgaros sobre los cátaros franceses. Voltaire que, como sabemos, simpatiza con los maniqueos y está dispuesto a servirse de estos argumentos para combatir a su enemigo la Iglesia, se aprovecha pues de la ocasión para escribir un artículo de propaganda anticlerical; y, aquí, los búlgaros apenas son más pertinentes de lo que lo eran en el *Cándido*. La historia de Bulgaria queda reducida a algunas anécdotas: Kroum bebiendo en el cráneo de su enemigo Nicéfores, Boris convirtiendo a los búlgaros al cristianismo, Kaloyan victorioso frente a Baudouin. Pero ninguno de estos reyes búlgaros, por ejemplo, ocupa tanto espacio en el texto de Voltaire como la emperatriz Teodora de Bizancio: y es que el comportamiento de ésta es el que mejor se presta a las burlas anticlericales.

Como lo indica el contexto de la publicación, aquí se hace de los búlgaros un uso «filosófico», lo que estaba muy en el espíritu del siglo; de una forma comparable Rousseau se valía en la época de los indios, sin preocuparse demasiado por saber si lo que decía de ellos era verdadero o falso. Pero ¿por qué extraño deslizamiento la palabra «filosofía» empezó a designar, ya no la reflexión que va más allá de los hechos observables, sino el menosprecio por estos hechos? La exactitud de las observaciones no es quizás el asunto principal de la filosofía: pero ¿resulta de ello que la observación injusta es al mismo tiempo filosófica? Voltaire no trata mejor a la filosofía que a los búlgaros.

11. *Ibíd.*, cap. XXII.

Voltaire no estuvo nunca en Bulgaria; únicamente transmite el sentir común de su época. Valdría la pena leer a otro ilustre escritor que sí atravesó Bulgaria, y dejó un relato de su viaje: se trata de Lamartine y de su *Viaje a Oriente*. Pero el proyecto mismo de Lamartine, tal como lo expone a la cabeza de su libro, ya es motivo de preocupación, si nos situamos en la perspectiva de la comprensión mutua de pueblos y culturas. Si Lamartine quiere ir a Oriente es, ante todo, porque ha quedado impresionado por unas imágenes, imágenes que pertenecen, ellas, a Europa occidental: imágenes visuales en una Biblia ilustrada, imágenes literarias en Chateaubriand. Con este viaje, Lamartine no aspira más que a conocer un solo ser: él mismo. «Antes de hojear estas páginas, si el lector espera encontrar otra cosa que las fugaces y superficiales impresiones de un viajero que camina sin detenerse, que cierre este libro [...]. Algunas veces este viajero, reconcentrándose en sí mismo, olvida la escena que le rodea, y se habla, se escucha y se siente.»[12]

No tendremos por lo tanto más que a un viajero que se desplaza rápidamente, muy rápidamente, evitando fijarse en cualquier objeto que pudiera separarle de lo que para él tiene un interés infinitamente mayor: él mismo; un viajero que prefiere escucharse más que escuchar a los demás. Oriente entero, desde Siria hasta Serbia, tiene una única función: la de permitir dar libre curso al yo poético de Lamartine. «Soñaba siempre, desde entonces, con un viaje al Oriente como un acto grande de mi vida interior. [...] Allí, por fin, debía hallar los colores de mi poema; porque la vida para mi espíritu ha sido siempre un gran poema.»[13] «Mi vida», «mi poema»: Oriente sólo existe en la medida en que es necesario para la experiencia interior o para la expresión exterior del artista.

Las imágenes de las que se sirve Lamartine para describir el encuentro del poeta con Oriente evocan, en un segundo plano, la noble función del macho, que debe señalar con su inscripción el cuerpo admirable pero pasivo de la región del mundo que descubre: en su espíritu, él es para Oriente lo que el hombre es para la mujer, lo que el alma es para el cuerpo. Chateaubriand «aun cuando sólo pasó por aquella tierra de prodigios, dejó para siempre el sello del genio sobre el polvo tan removido y agitado por los siglos».[14] «Este pueblo

12. LAMARTINE, A. De, *Voyage en Orient*, en *Oeuvres complètes*, 1860-1866, t. VI-VIII, págs. 10-11.
13. *Ibíd.*, pág. 14.
14. *Ibíd.*, pág. 5.

[de Oriente] espera siempre algo y alguien, aun cuando ese alguien no es más que un pobre viajero que, desocupado, pasea su sombra por la arena del desierto.»[15] Por un lado la tierra, el polvo que se mueve, una pura espera; por el otro, el genio fecundo que viene a fijar su marca.

Observemos ahora de qué manera este viajero presuroso, que se escucha gozar o sufrir, busca la materia de su poema atravesando Bulgaria, en julio de 1833. Su recorrido le conduce de Constantinopla a Andrinópolis, de ahí a Filipópoli (Plovdiv), a Tatar Bazargik, a Sofía, para abandonar el Imperio otomano en Nissa (es el final de su viaje). En su camino, Plovdiv es por lo tanto la primera ciudad búlgara importante. ¿Qué nos dice de ella? «Entramos en Filipópoli en número de sesenta u ochenta jinetes; la gente se agolpaba en las calles y en las ventanas para ver la comitiva.»[16] Lamartine únicamente ve que todos se esfuerzan por verlo; del otro, no retiene más que la atención dirigida hacia él. Después el horizonte se ensancha un poco, y, desde las ventanas y los jardines de su anfitrión, el señor M. Maurides, descubre muy bellos paisajes.

Esto es todo para Plovdiv. Luego, Lamartine pasa por Tatar Bazargik y, desde allí, llega a la aldea de Yenikevi. Dicha aldea no sospecha que bajo las facciones del viajero francés la celebridad se acerca a ella. Lamartine se quedará allí durante veinte largas jornadas, muchas más que en cualquier otra parte, y no a causa de un repentino despertar de su curiosidad por los búlgaros, sino porque se pone enfermo de lo que en la época se llamaba «inflamación de la sangre» y que se cura con sanguijuelas puestas en el pecho y en las sienes. Más que nunca Lamartine piensa en sí mismo y se escucha sufrir, muy compadecido; imagina un decorado teatral para su entierro: «Le rogué que me hiciese enterrar al pie de un árbol que había visto a mi llegada a la orilla del camino, sin otra inscripción que una palabra escrita sobre la piedra, pues esta sola palabra encerraba todos los consuelos: DIOS».[17]

Los búlgaros no ocupan un gran lugar en todo esto, lo sospechábamos. Primero los vemos, al entrar en Yenikevi, «que nos esperan, toman las riendas de nuestros caballos, se colocan a derecha e izquierda de nuestros carruajes, los sostienen con las manos y con los hombros, los levantan a veces para que las ruedas no se deslicen ha-

15. *Ibíd.*, t. VIII, págs. 429-430.
16. *Ibíd.*, t. VII, pág. 446.
17. *Ibíd.*, pág. 449.

cia el precipicio»:[18] siguen reducidos a una función puramente auxiliar. En otro momento, nos enteramos de que el príncipe (turco) de Tatar Bazargik le ofrece esclavos; ¿son búlgaros? No llegaremos a saberlo. Hacia el final del viaje, Lamartine atraviesa Sofía, pero no nos deja ninguna descripción: «Allí estuve un día; el pachá me envió terneras y carneros y no quise admitir ningún presente. La ciudad no tiene nada digno de referirse».[19]

En un momento dado, es verdad, Lamartine examina mejor a la población que lo rodea: ocurre durante los últimos días de su convalecencia, cuando puede permitirse algunos paseos a caballo. Ha podido, nos dice —sin poner pie en tierra, aparentemente—, «estudiar allí, en el interior de las familias, las costumbres de los búlgaros».[20] Lo que descubre a continuación de este estudio no se diferencia demasiado de la imagen que encontrábamos en los otros viajeros: «Estos hombres son sencillos, apacibles, laboriosos, miran con respeto a sus sacerdotes, y muestran celo por su religión. [...] Sus costumbres me han parecido puras».[21] Y, condescendiente, añade este juicio por el que los búlgaros le consagrarán un agradecimiento imborrable: «Están muy adelantados en el camino de la independencia»,[22] reservándose así, en cuanto a él, el derecho de juzgar si un pueblo merece o no su libertad.

Para describir el aspecto externo de los búlgaros, Lamartine no va a buscar muy lejos: le recuerdan algo, aunque no sea siempre lo mismo. «Son los saboyanos de la Turquía europea.»[23] «Sus costumbres se parecen a las de los campesinos suizos o saboyanos. [...] El vestido que usan es como el de los campesinos alemanes, y las mujeres, tanto casadas como solteras, tienen un vestido parecido al de las montañesas suizas. [...] He visto entre los búlgaros bailes campestres como los de nuestros pueblos de Francia.»[24] «Son montañas muy parecidas a las de la Auvernia.»[25] Uno se siente un poco receloso ante esta asimilación de los montañeses de todos los países.

No podemos reprochar a Lamartine haber traicionado su proyecto: prometió hablarnos únicamente de él, y cumple con su promesa.

18. *Ibíd.*, pág. 448.
19. *Ibíd.*, pág. 452.
20. *Ibíd.*, pág. 451.
21. *Ibíd.*
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, pág. 444.
24. *Ibíd.*, pág. 451.
25. *Ibíd.*, pág. 452.

Como el filósofo del siglo XVIII, el poeta del XIX tiene otros intereses antes que la descripción fiel y minuciosa de los otros. He hojeado en vano las páginas de estos libros, en busca de una imagen reveladora de Bulgaria. Lo que nos enseñan estas páginas es el clima intelectual, cultural, político en el que nacieron: sabremos algo de la Francia de los siglos XVIII y XIX; pero nada sobre Bulgaria.

Pero al mismo tiempo aprendemos algo relativo al proceso mismo del conocimiento. ¿Nuestra decepción significa que hay que rechazar la exotopía, que sus ventajas son ilusorias? Más bien desvía el problema. La imagen suficiente e ingenua que el autóctono tiene formada de su propia cultura hace perfecta pareja con el cuadro superficial y condescendiente descrito por el extranjero: al infinito del uno corresponde el cero del otro. Es precisamente porque estos viajeros franceses imaginan a la cultura francesa en el centro del mundo, por lo que se muestran ciegos para la cultura de los otros, en este caso de los búlgaros. No basta con ser otro para ver: ya que, desde el punto de vista suyo, el otro es un sí mismo, y todos los demás son bárbaros. La exotopía debe vivirse desde el interior; consiste en el descubrimiento, en su corazón mismo, de la diferencia entre *mi* cultura y *la* cultura, *mis* valores y *los* valores. Se puede hacer este descubrimiento para sí, sin abandonar en ningún momento la tierra natal, apartándose progresivamente —aunque no del todo— del grupo de origen; se puede acceder también a través del otro, pero en este caso antes hay que realizar igualmente un examen de sí mismo, única garantía para poder dirigir hacia él una mirada atenta y paciente. En resumen, es el exiliado, desde el interior o en el exterior, el que tiene más posibilidades a su favor; y ya que he empezado evocando las palabras de Herodoto relativas al orgullo innato de los pueblos, podría terminar recordando que Tucídides, al procurar explicar por qué estaba calificado para escribir la historia de la guerra entre atenienses y peloponeses, respondía que era sin duda porque, aunque ateniense, había «vivido veinte años lejos de su patria»[26] y que había aprendido a conocer mejor, gracias a este exilio, a los suyos y a los otros.

26. TUCIDIDES, *La guerra del Peloponeso*, V, 26.

II

POST-SCRIPTUM: EL CONOCIMIENTO DE LOS OTROS

¿Pero alguna vez se llega a conocer a los otros? Montaigne decía: «No cito a los demás sino para explicarme mejor»,[1] y muchos son hoy los que comparten su escepticismo. ¿Se conoce alguna vez otra cosa que no sea sí mismo? Acabamos de ver que la idea opuesta está igualmente difundida, la exterioridad del sujeto conocedor no sólo no es un inconveniente, sino que puede ser también un privilegio. Para mantenernos en el siglo XVI, a la lucidez desengañada de un Montaigne podemos oponer el proyecto epistemológico de Maquiavelo, el cual escribe en la dedicatoria del *Príncipe*: «De la misma forma que los pintores de paisaje se sitúan en el valle para dibujar las montañas o las alturas, y suben a las cimas para ver bien las llanuras, es necesario ser príncipe para conocer en profundidad al pueblo, y formar parte del pueblo para conocer la naturaleza de los príncipes». Trescientos cincuenta años más tarde, Hippolyte Taine justificaba de la misma manera la elección del objeto de uno de sus libros: «He escogido Inglaterra [...] porque siendo distinta, presenta mejor que Francia unos caracteres muy marcados para un francés».[2] Rousseau, que también había reflexionado sobre la naturaleza de este conocimiento, tenía una fórmula distinta: hay que conocer, decía, las diferencias entre los hombres no por el hecho de que lo particular es valioso por sí mismo, sino para adquirir nuevas luces sobre el hombre en general. Es más, este último conocimiento sólo puede ser alcanzado a través de este camino: «Cuando se quiere examinar a los hombres, hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la vista a lo lejos; hay que observar primero las diferen-

1. MONTAIGNE, M. De, *Essais*, en *Oeuvres complètes*, t. I, Gallimard, 1967, pág. 26.
2. TAINE, H., *Histoire de la littérature anglaise*, 1905, t. I, pág. XLIII.

cias para descubrir las propiedades».[3] ¿Cómo ordenar estos preceptos generales?

La comprensión de una cultura extranjera no es más que un caso particular del problema hermenéutico general: ¿cómo se comprende al otro? Este otro puede ser diferente a nosotros en el tiempo, y entonces su conocimiento compete a la historia; o en el espacio, y es el análisis comparado que se encarga de ello (en forma de etnología, o de «orientalismo», etc.); o simplemente en el plano existencial: el otro también es mi prójimo, mi vecino, un no-yo cualquiera. Diferencias específicas, pues, en cada caso, pero que, todas, ponen en marcha esta oposición, constitutiva del proceso hermenéutico, entre yo y el otro. Este problema general ha recibido soluciones variadas, presentadas a veces como rivales, pero que yo prefiero ver, por mi parte, como las fases sucesivas de un solo y mismo acto, aunque este movimiento implique vueltas hacia atrás; o mejor, como acercamientos progresivos hacia un ideal inmutable.

La primera fase de la comprensión consiste en una asimilación del otro en uno mismo. Soy crítico literario, y todas las obras de las que hablo no dejan oír más que una sola voz: la mía. Me intereso por las culturas lejanas, pero todas están, a mi modo de ver, estructuradas como la mía. Soy historiador, pero en el pasado no encuentro más que la prefiguración del presente. Por supuesto, hay un acto de percepción de los otros pero no da más que una reproducción de lo mismo en varios ejemplares; el conocimiento se enriquece cuantitativamente, no cualitativamente. No hay más que una sola identidad, la mía.

La segunda fase de la comprensión consiste en una desaparición del yo en beneficio del otro. Este gesto puede ser vivido conforme a modalidades muy distintas. Sabio apasionado de la fidelidad y de la exactitud, me hago más persa que los persas: aprendo su historia y su presente, me acostumbro a percibir el mundo a través de sus ojos, reprimo toda manifestación de mi identidad original; apartando mi subjetividad, pienso que estoy en la objetividad. Historiador de literatura o crítico, me enorgullezco de hacer hablar al escritor que estoy leyendo, como si estuviera en él mismo, sin añadir nada ni quitar nada. Enamorado ferviente, renuncio a mi yo para fusionarme mejor con el otro, no soy más que una emanación de ella o de él. Aquí de nuevo, hay una única identidad; pero es la suya.

3. Rousseau, J.-J., *Essais sur l'origine des langues*, Bordeaux, Ducros, 1968, cap. VIII.

Durante la tercera fase de la comprensión, reasumo mi identidad, pero después de haber hecho todo lo posible para conocer al otro. Mi exotopía (exterioridad temporal, espacial, cultural) ya no es una maldición; al contrario, produce el nuevo conocimiento —en el sentido cualitativo esta vez, y ya no cuantitativo. Etnólogo, ya no pretendo hacer hablar a los otros, sino establecer un diálogo entre ellos y yo; percibo mis propias categorías como algo tan relativo como las suyas. Renuncio al prejuicio que consiste en imaginar que se puede renunciar a todo prejuicio: pre-juzgo, necesariamente y siempre, pero en eso mismo consiste el interés de mi interpretación, siendo mis prejuicios diferentes a los de los otros. Afirmo que toda interpretación es histórica (o «étnica»), en el sentido de que está determinada por mi pertenencia espacio-temporal, lo cual no contradice el intento de conocer las cosas más que en ellas mismas, sino que lo completa. La dualidad (la multiplicidad) quita el sitio a la unidad; el yo permanece distinto al otro.

En el transcurso de la cuarta fase, me separo otra vez de mí mismo, pero de una forma muy distinta. Ya no deseo, ni puedo identificarme con el otro; pero tampoco consigo identificarme conmigo mismo. Podríamos describir el proceso en estos términos: el conocimiento del otro depende de mi propia identidad. Pero este conocimiento del otro determina a su vez mi conocimiento de mí mismo. Por otra parte, el conocimiento de sí transforma la identidad de este sí, y el proceso entero, pues, puede volver a empezar: nuevo conocimiento del otro, nuevo conocimiento de sí, y así hasta el infinito. ¿Pero este infinito es indescriptible? A pesar de que el movimiento nunca pueda encontrar un fin, existe una dirección precisa, tiende hacia un ideal. Imaginemos esto: he frecuentado durante largo tiempo una cultura extranjera; esta frecuentación me hace tomar conciencia de mi identidad; y al mismo tiempo la pone en movimiento. No puedo mantener mis «prejuicios» de la misma forma que antes, aunque no pretenda quitarme de encima ningún «prejuicio». Mi identidad se mantiene, pero está como neutralizada; me leo entre comillas. La misma oposición entre dentro y fuera ya no es pertinente; y el simulacro del otro que realiza mi descripción tampoco permanece sin cambios: se ha convertido en un lugar de entendimiento posible entre él y yo. A través de la interacción con el otro, mis categorías se han transformado, de tal forma que se han vuelto hablantes para nosotros dos, y, por qué no, para terceros también. La universalidad, que creía haber perdido, la vuelvo a encontrar en otra parte: no en el objeto, sino en el proyecto.

Las experiencias humanas son infinitamente diversas. Lo sorprendente, frente a este estado de las cosas, no es que queden sentimientos intraducibles, especificidades incomunicables; sino, todo lo contrario, que, con tal que le pongamos su precio, consigamos comunicarnos y entendernos: de un ser a otro ser, de una cultura a otra cultura. El desacuerdo cae por su propio peso; ahora bien, existe el entendimiento; queda él, pues, por explicar. Las cosas no son universales, pero los conceptos pueden serlo: basta con no confundir los unos y los otros para que permanezca abierta la vía de la búsqueda de un «sentido común».

III

LA CONQUISTA VISTA POR LOS AZTECAS

El descubrimiento de América es un acontecimiento único dentro de la historia de la humanidad: dos grandes masas de población viven en la ignorancia mutua, y después, como quien dice de la noche a la mañana, se enteran de su existencia. No ha existido nada comparable en la historia anterior de una u otra mitad del universo: en ellas los descubrimientos son progresivos y graduales; ni en sus historias posteriores: desde aquel día el mundo se volvió cerrado y finito (aunque se hubiera duplicado de dimensiones). Este encuentro trastocó la existencia de los americanos, pero también, de manera no menos profunda aunque menos visible, la de Europa, la parte del «antiguo mundo» cuyos habitantes realizaron el viaje decisivo. Nuestra historia moderna empieza, ella también, ese día.

Este acontecimiento excepcional ha dado lugar, en Europa, y especialmente en España, a descripciones y análisis de un interés inagotable, a la medida del acontecimiento mismo: desde los relatos de los viajeros hasta las tentativas de los misioneros para comprender la cultura de *los otros*. La ocasión única de describir una civilización muy compleja y completamente independiente de nosotros no se dejó escapar; poseemos así algunas de las páginas más interesantes de la historia espiritual de Europa. Estos textos son accesibles, y conocidos (aunque no tanto como lo merecen). Pero lo que sabemos menos es que del otro lado se produjo un fenómeno parecido: la invasión de América por los europeos dio lugar a una rica literatura cuyos autores son los indios vencidos. Estos textos no sólo tienen un valor excepcional para la historia de las propias Américas, sino también para nosotros, europeos de hoy: por sus méritos literarios intrínsecos y, al mismo tiempo, por la representación única de nuestros antecesores *vistos desde fuera*.

¿Podemos hablar de una visión común a todos estos textos? Es

verdad que solamente dos de estos relatos,* los transmitidos por Sahagún y Durán, cubren la totalidad de los acontecimientos, desde la llegada de los primeros españoles (o incluso antes) hasta la rendición y la muerte de Quauhtemoc. Los otros relatos, a pesar de que consideran toda la historia, se entretienen preferentemente en algunos de sus episodios: Muñoz Camargo en la travesía de Cortés por Tlaxcala, antes y después de su estancia en México; el *Códice Ramírez* en la interacción entre españoles y los habitantes de Texcoco, que se sitúa después de la travesía por Tlaxcala; el *Códice Aubin* detalla mejor las primeras batallas en México; los *Anales históricos* hace lo mismo con las últimas. Además, independientemente de las divergencias introducidas por las modalidades narrativas, estos relatos no cuentan del todo la misma historia. No obstante, es posible aislar algunos momentos, o temas, comunes a todos los relatos aztecas de la conquista, que de este modo revelan la visión que los indios tenían del acontecimiento.

Los anuncios

La primera característica sorprendente de estos relatos es que no empiezan por la llegada de los españoles, como habríamos podido esperar, sino mucho antes, con la descripción de los anuncios de este acontecimiento. El *Códice de Florencia*, constituido por el franciscano Sahagún a partir de una encuesta minuciosa, relata ocho prodigios, considerados por los aztecas como signos anunciadores: un cometa, un incendio, el rayo, otros cometas, el borboteo de las aguas del lago, una extraña voz de mujer, un pájaro con diadema, unos hombres con dos cabezas. Muñoz Camargo, que debió de conocer los materiales de Sahagún, vuelve a tomar a su vez los mismos prodigios y les añade de algunos otros que provienen de la tradición tlaxcalteca: otros cometas, una polvareda. El *Códice Aubin* habla también del descenso de una columna de piedras. Durán, monje dominicano y autor de una señalada compilación, relata con todo detalle tres prodigios sorprendentes: el cometa, la piedra pesada que se niega a dejarse levantar, luego habla, después vuelve ella sola a su lugar de origen; la historia de un campesino levantado por un águila que le obliga a quemar el muslo de Moctezuma dormido, y a dirigirse luego al palacio.

* Los textos de los que se trata en este capítulo se refieren únicamente a la conquista de México: han sido traducidos al francés en *Relatos aztecas de la conquista*.

El hecho mismo de que estos prodigios estén situados en cabeza de los relatos implica que sean considerados como anunciadores de los acontecimientos contados posteriormente. Pero además los relatos refieren también otras escenas, ligadas o no a las primeras, en las que ciertos personajes formulan profecías sobre lo que ocurrirá. En el *Códice de Florencia* un borracho, pero que sospechamos que es la divinidad Tezcatlipoca, anuncia: «Nunca jamás existirá México».[1] A los jefes tlaxcaltecas, si nos fiamos de Muñoz Camargo, les resulta familiar una antigua profecía según la cual unos hombres blancos y barbudos, «que llevan unos cascos escarolados como señal de mando», vendrán del Este.[2] El *Códice Ramírez* se refiere a una predicción hecha por el emperador de Texcoco, Nezahualpilli, sobre la llegada de los españoles,[3] así como a otra, según la cual «Ixtlilxochitl debía ser el artífice de la ruina de los mexicanos».[4]

Los anuncios de los acontecimientos venideros tienen una función importante en la versión transmitida por Durán, hasta tal punto que una buena mitad del relato global de la conquista les está destinada.[5] El punto de partida es la profecía de Nezahualpilli, relatada aquí con profusión de detalles;[6] el cometa en el cielo viene pues a confirmar las declaraciones. En la historia prodigiosa de la piedra pesada, la piedra misma se encarga de explicar el sentido del acontecimiento: «Haced saber a Moctezuma que su poder y su reino se acaban».[7] De la misma forma, el águila que rapta al campesino interpreta inmediatamente este prodigio: «Su poder y altivez se acercan a su fin».[8] Otros personajes se unen a este coro de profecías: «Ya están en marcha los que deben vengarnos de las afrentas y sufrimientos».[9] Al final, el propio Moctezuma empieza a profetizar la continuación de los acontecimientos: «Y quiero advertirte algo; sin ninguna duda, todos seremos matados por estos dioses y los supervivientes se convertirán en esclavos y vasallos suyos».[10]

Podríamos interrogarnos primero acerca de la veracidad de es-

1. *Códice de Florencia*, cap. XIII.
2. *Ibíd.*, cap. III.
3. *Códice Ramírez*, cap. II.
4. *Ibíd.*, cap. XIII.
5. DURÁN, cap. LXI-LXX.
6. *Ibíd.*, cap. LXI.
7. *Ibíd.*, cap. LXVI.
8. *Ibíd.*, cap. LXVII.
9. *Ibíd.*, cap. LXVIII.
10. *Ibíd.*, cap. LXXI.

tos relatos. ¿Semejantes profecías realmente sucedieron? ¿Ocurrieron esos prodigios? En lo relativo a las primeras, su precisión a veces es tal que la respuesta parece fuera de duda: fueron fabricadas después, con conocimiento de causa; son «prospecciones retrospectivas». El caso es ligeramente distinto para los segundos: las apariciones de cometas, o los tornados, o los terremotos pudieron muy bien ocurrir; pero fue el acontecimiento posterior —la invasión española— el que permitió constituirlos en serie y el que transformó los prodigios en presagios. Lo que los relatos demuestran es que los indios de Texcoco o de Tlatelolco creían, en 1550, que la conquista había sido anunciada; sin embargo, no demuestran mientras que lo afirman que Moctezuma, en 1519, año de la llegada de los españoles, les prestara fe; además, resulta interesante constatar que el relato más antiguo, los *Anales históricos*, no dice palabra sobre este tema.

Pero si no podemos afirmar la veracidad directa de los relatos sobre este punto, esto no quiere decir que no comporten otro tipo de verdad, de naturaleza analógica. Los autores de los relatos de la conquista eran dignatarios mexicanos, a veces descendientes directos de príncipes de tal o cual ciudad. Su manera de comprender y de explicar es lo que podemos conocer como más cercano a la mentalidad de Moctezuma y de sus consejeros. Resulta verosímil —aunque no sea verdad— que éstos ya buscaran los signos anunciadores de los acontecimientos que se estaban produciendo.

¿Cómo interpretar esta característica de los relatos (que los aproxima, en este punto, a la *Odisea* o a *La busca del Santo Grial*)? Hay aquí un rechazo evidente del acontecimiento totalmente inédito: sólo puede producirse lo que ya ha sido anunciado. Toda la concepción del tiempo de los aztecas favorece el ciclo en detrimento de lo lineal, la repetición antes que la diferencia, el ritual frente a la improvisación. Cuando tal acontecimiento llega con todo a producirse —¿y qué cosa más inédita que la aparición de los españoles?—, se procurará entonces transponerlo dentro de un esquema familiar para hacerlo inteligible y, de ese modo, al menos parcialmente aceptable. Semejante interpretación de la historia es un acto de resistencia contra la dominación española; es un último acto de guerra. Y a pesar de todo, el gesto es ambiguo: hacer aceptable el acontecimiento ¿no es resignarse ya a aceptarlo?

Un episodio que se encuentra en el relato de Durán ilustra muy bien esta actitud. Ya no se trata de un presagio ni de una profecía, sino de un relato completamente verídico, realizado a Moctezuma por sus emisarios, los cuales han encontrado españoles de la primera expedición. ¿Cómo reaccionará el soberano azteca? «Moctezuma se preguntaba cómo podría saber quiénes eran aquellas gentes y de dónde venían. Decidió hacer buscar a través de todos los medios a su disposición indios ancianos que podrían hacérselo saber, dentro del secreto más grande.»[11] ¿Por qué motivo, ante este acontecimiento inédito, y bien descrito por sus observadores, hay que consultar a unos indios ancianos, si no porque sólo puede producirse en el presente lo que ya ha existido en el pasado, aunque sólo fuera en forma de predicción?

Al relato de esta búsqueda está dedicado el capítulo LXX. Primero Moctezuma hace dibujar un retrato de los españoles, siguiendo las descripciones de los que los han visto; luego, enseña este cuadro a distintos ancianos, pero éstos permanecen mudos. Entonces, ensaya otra táctica: guarda el cuadro en su casa, y pide a los pintores más ancianos del reino sus viejos dibujos en los que están representados seres extraños. Nueva decepción: le muestran hombres con un solo ojo o con un único pie, hombres con cola de pez o con cola de culebra; pero nada que se parezca a los españoles. Descubre entonces a un viejo de Xochimilco, pintor a la vez que sabio. A la pregunta de Moctezuma responde desplegando una «pintura que me legaron mis antepasados»; como por casualidad, se perciben en ella unos seres parecidos en todo a los españoles, salvo que algunos montan no caballos sino águilas. Moctezuma queda afligido pero al mismo tiempo casi tranquilizado: sí, la cosa fue predicha.

La información concreta es sometida pues al mismo tratamiento que los prodigios: ella confirma el carácter cíclico del tiempo y la repetición de la historia.

La llegada de los españoles

La llegada de los españoles es en efecto este acontecimiento absolutamente inédito. Muñoz Camargo habla de unos «acontecimientos tan extraños y singulares, jamás vistos ni oídos hasta entonces».[12] Una primera versión del relato en el *Códice de Florencia* es particularmente reveladora; empieza así:

> Ningún conocimiento aquí, verdaderamente nada,
> ni palabra se decía acerca de los españoles,

11. *Ibíd.*, cap. LXIX.
12. CAMARGO, cap. I.

antes de que llegaran aquí, antes de que se conociera su reputación.
Primero apareció en el cielo un presagio de desgracia,
nos asustamos, como si se tratara de una llama...

Estas frases se contradicen directamente, pero es porque una es la respuesta a la otra: precisamente porque antes no se sabía nada de los españoles, ha habido que construir los presagios.

Una vez los españoles allí, ¿cómo los perciben? La ausencia de costumbre preliminar produce una visión que podríamos llamar «distanciada». Los arcabuces se convierten en «trompetas de fuego», los barcos en colinas que se desplazan solas, en casas que flotan por medio de grandes lienzos; los caballos son «corzos», y al principio no se sabe muy bien si están verdaderamente separados de los jinetes y si no comen también alimento humano. Tantos objetos que no existen en el mundo indio y que son descritos, después de todo, de una manera bastante plausible. Otras características de los españoles se evocan con mucha precisión y revelan especial atención hacia todo lo que es diferente: el colorido de la tez, el color de los cabellos y de la barba, la ropa, el alimento, las armas.

Para nosotros, hoy en día, algunas de estas descripciones tienen una fuerza excepcional, fuerza debida a la mirada al mismo tiempo muy directa y exterior. El capítulo XV del *Códice de Florencia* es uno de estos fragmentos de antología: es como si dispusiéramos de una cámara, instalada en las inmediaciones de la ciudad de México, apuntando a las tropas de los conquistadores que desfilan lentamente. O aquellas otras descripciones de este mismo texto, anteriores, que insisten en la presencia del metal sobre los cuerpos de los españoles, y los transforman progresivamente en seres sobrenaturales, en extraterrestres casi podríamos decir; o que evocan los perros de los recién llegados de los que se sabe a qué siniestra misión serán destinados («que fueron de una gran eficacia», escribe con frialdad Muñoz Camargo).[13] «Sus lanzas de metal, sus lanzas en forma de murciélago, era como si lanzaran relámpagos. Y sus espadas de metal ondeaban como el agua. Era como si resonaran, sus cuerpos de metal, sus cascos de metal. Y aún otros vienen todos de metal, vienen enteramente hechos de metal, vienen lanzando relámpagos. [...] Y sus perros vienen guiándoles, vienen delante de ellos, vienen manteniéndose a la cabeza, vienen apostándose a la cabeza, vienen jadeantes; su baba cae en gotas pequeñas.»[14]

13. *Ibíd.*, cap. V.

Pero esta visión «desde fuera» debe prolongarse en interpretación. Y es aquí donde encontramos un nuevo rasgo característico del encuentro entre indios y españoles: éstos, en un primer momento, serán tomados por dioses. El *Códice de Florencia* lo demuestra en varias ocasiones: «Y actuó así, Moctezuma, porque los creía unos dioses, los tomaba por unos dioses, les rendía culto como a unos dioses. Así eran llamados, eran denominados los "dioses venidos del cielo", y los negros fueron llamados los "dioses sucios"».[15] Muñoz Camargo describe las dudas de los mexicanos: «Si se tratara de dioses, no derribarían nuestros oráculos ni maltratarían a nuestros dioses puesto que serían sus hermanos»; pero, por otro lado, «eran dioses porque venían montados en unos animales muy extraños, nunca vistos ni oídos en el mundo».[16] Durán refiere también que los españoles eran llamados «dioses» y en una ocasión lo explica por la calidad de los barcos: «una obra más propia de los dioses que de los hombres».[17]

En realidad, esta suposición se vuelve más precisa en el *Códice de Florencia* y en Durán: no se trataría de dioses cualesquiera sino de Quetzalcoatl, dios y rey legendario, expulsado de su trono, que había prometido regresar un día; Moctezuma tomaría a Cortés por Quetzalcoatl, o en cualquier caso por uno de sus descendientes.[18] No hay por qué poner en duda la buena fe de los autores de estos relatos: está claro que creían en esta versión. No es seguro, sin embargo, que tal haya sido el caso del verdadero Moctezuma y de sus allegados: los españoles aparecen por vez primera en 1517, mientras que Quetzalcoatl tendría que haber vuelto en un año Uno-Caña del calendario azteca, por ejemplo 1519; y además no es el dios más importante del panteón tenochca (otro nombre de los habitantes de México). Sabemos en cambio que el propio Cortés intentó por todos los medios imponer a los mexicanos la sospecha de que él era precisamente ese Quetzalcoatl de regreso: es su manera de hablar el «lenguaje de los otros», y de manipularlos a través de sus propios mitos. Ahora bien los relatos indios sobre la cuestión se parecen demasiado a la versión dada por el mismo Cortés en sus informes a Carlos V o comuni-

14. *Ibíd.*, cap. XI.
15. *Códice de Florencia*, cap. VIII.
16. CAMARGO, cap. I.
17. DURÁN, cap. LXIX.
18. *Códice de Florencia*, cap. XVI; DURÁN, cap. LXXIV.

cada por su capellán y biógrafo Gomara para que podamos creer que unos sean verdaderamente independientes del otro.

Pero si esta identificación particular está influenciada por el propio Cortés, no ocurre así con la creencia general en la naturaleza divina de los españoles, creencia de la que poseemos testimonios muy numerosos. ¿Cómo es posible esto? Las frases que evocaban el hecho daban al mismo tiempo la explicación: su novedad, su extrañeza, su diferencia, al mismo tiempo que su superioridad técnica, hace clasificar a los recién llegados como dioses. Otro episodio de Durán ilustra el nacimiento de esta creencia. Moctezuma envió a brujos y hechiceros para luchar contra los españoles, lanzándoles visiones de pesadilla, provocando enfermedades, haciendo que su corazón se petrificara. La tentativa de los magos fracasa, y ésta es su explicación: «Se trataba de personas muy diferentes de ellos por el humor y la composición. La carne de esos dioses es dura, ningún arte de magia puede penetrar en ella y causar la mínima impresión, pues no podrían alcanzar su corazón. Los dioses tenían unas entrañas y unos pechos muy oscuros...».[19] Se pasa directamente de «muy diferentes» a «dioses». Los aztecas habían vivido hasta entonces en un mundo relativamente cerrado, a pesar de la extensión de su imperio; ignoran la alteridad humana radical y, al encontrarla, utilizan la única categoría disponible, la que admite, precisamente, la extrañeza radical: son dioses.

La equivocación no dura mucho tiempo; pero se sitúa en el momento en que los españoles son particularmente vulnerables; al ejercer un efecto paralizador sobre los indios que veneran a los recién llegados en vez de combatirlos, ella desempeña una función importante para el desenlace del encuentro. Al mismo tiempo, o al cabo de poco, otra imagen de los españoles se impondrá (pero quizá ya es demasiado tarde). Los dioses han demostrado ser, muy al contrario, apenas humanos, movidos solamente por los instintos materiales. Todos los textos mencionan su «apetito de riquezas» (pero igualmente se abalanzan vorazmente sobre los alimentos en el sentido propio), lo que provoca el desprecio de los mexicanos: «Son como monos de cola larga que se han apoderado del oro por todas partes. [...] Pues es bien verdad que tenían mucha sed, que lo engullían, que se morían de ganas, que lo querían tanto, el oro, como si fueran cerdos».[20]

19. DURÁN, cap. LXXI.
20. *Códice de Florencia*, cap. XII.

Significativamente, a esta descripción le sigue inmediatamente otra: «Era como si refunfuñaran, y lo que decían, era una jerga».[21] Los españoles aparecen ante los mexicanos como seres simbólicamente pobres, que no saben apenas hablar e ignoran las dimensiones sociales y rituales de la vida. Les ofrecen el presente más prestigioso, el aderezo de los dioses: lo rechazan con desprecio, no viendo en él más que un montón de plumas. Les dan finas alhajas: las destruyen para arrancarles el oro bruto. «Y cuando todo el oro estuvo arrancado, entonces, prendieron fuego, hicieron quemar, destruyeron con el fuego los diferentes objetos valiosos. Lo quemaron todo. Y el oro lo moldearon en ladrillos, los españoles.»[22] Y durante una de las primeras escenas de hostilidad, la matanza en el templo de México, los conquistadores se arrojan en primer lugar sobre los profesionales de la actividad simbólica: los personificadores de los dioses, los tamborileros. «En seguida, entonces, rodearon a los que bailaban; en seguida, entonces, se dirigieron allí donde estaban los tamboriles; en seguida, golpearon las manos del que tocaba el tambor, fueron a cortar las palmas de sus manos, las dos; y luego le cortaron el cuello, y su cuello fue a caer a lo lejos.»[23]

En contraste, los mexicanos se representan ellos mismos (y se nos aparecen a nosotros) como profundamente ligados al ritual y poco inclinados a imitar los comportamientos pragmáticos de los españoles: mientras que éstos se atracaban gustosamente con los presentes de sus anfitriones, estos últimos, en una ocasión parecida, llevan los alimentos que les ofrecen en procesión, cantando himnos apropiados, y los entierran en el templo.[24] Y, cuando se apoderan de un cañón, junto con otras ceremonias, lo sumergen en el agua del lago.[25] Es verdad que, simultáneamente, reprochan a los españoles hacer la guerra «sin avisar».[26]

Las reacciones de Moctezuma

Las primeras noticias refiriéndose a los españoles llegan a oídos de Moctezuma; ¿cómo va a reaccionar? No nos habría de extrañar

21. *Ibíd.*
22. *Ibíd.*, cap. XVII.
23. *Ibíd.*, cap. XX.
24. DURÁN, cap. LXIX.
25. *Códice de Florencia*, cap. XXXI.
26. *Ibíd.*, cap. XXI.

verlo fiarse de la interpretación de los presagios que le hacen los adivinos; pero nos acordamos de que, frente a la información factual, su comportamiento no cambia, y que se precipita sobre los antiguos manuscritos para encontrar en ellos la respuesta a los nuevos asuntos. Se preocupa por mantenerse bien informado sobre las idas y venidas de los españoles, pero al mismo tiempo su comportamiento no anima a los mensajeros ni a los intérpretes: cuando la información o su sentido no le gustan, echa al calabozo a sus autores, o los hace perecer, cosa que hace que se echen atrás eventuales nuevos candidatos. Y se asusta de modo particular cuando se entera de que los españoles, aparentemente, piden continuamente noticias sobre él, como si su única finalidad fuera la de informarse.

Decir que Moctezuma está molesto a causa de las noticias referentes a los españoles es decir poco; está sumido en un estado de estupor. «Y cuando Moctezuma oyó aquello, quedó extremadamente horrorizado, como si estuviera medio muerto; su corazón estaba atormentado, su corazón estaba descompuesto.»[27] «Moctezuma, una vez hubo oído, inclinó la cabeza, se quedó sentado sencillamente inclinando la cabeza; bajó el cuello, se quedó sentado bajando el cuello; ya no dijo nada más; sencillamente se quedó sentado como un enfermo, abatido mucho rato, como si estuviera anonadado.»[28] Se siente sacudido hasta lo más hondo de sí mismo: «¡Ay! antes de ese día, yo, existía. Está bien herido de muerte, mi corazón... ¿Dónde está el verdadero, ¡oh! nuestro señor?».[29] Durán lo muestra también, al recibir las noticias, sumido en un profundo silencio, «como muerto o mudo».[30]

¿Por qué esta parálisis? El hecho mismo de que los españoles hayan podido poner pie en la costa mexicana parece haber determinado, para Moctezuma, el sentido de la actitud a mantener: ante el hecho radicalmente nuevo, no hay reacción posible, pues este hecho, por su misma existencia, significa el desmoronamiento del antiguo sistema de pensamiento, en el interior del cual es inconcebible. No queda más que resignarse: «¿Cómo se ha podido producir esto? ¿De dónde nos han venido estas calamidades, estas angustias y estos tormentos? ¿Quiénes son estas gentes que llegan? ¿De dónde vienen? ¿Quién les ha conducido a estos lugares? ¿Por qué no ocurrió en tiempos de nuestros antepasados? No hay otro remedio, señores míos, que preparar a vuestros corazones y a vuestras almas para sufrir pacientemente vuestro destino, pues está llamando ya a vuestras puertas».[31] Tal es el discurso que Moctezuma dirige a los otros reyes mexicanos. ¡Si al menos la cosa se hubiera producido en tiempos de los antepasados!

27. *Ibíd.*, cap. VII.
28. *Ibíd.*, cap. XIII.
29. *Ibíd.*, cap. VI.
30. *Ibíd.*, cap. LXIX.

El estupor traduce pues la resignación y el fatalismo. Moctezuma decide dejarse morir, quiere esconderse en lo más recóndito de una cueva, que es una especie de transición hacia el mundo del más allá; prefiere ver los malos augurios realizarse antes que vivir en la incertidumbre, y pide a sus emisarios que se dejen comer por los recién llegados, si éstos lo desean. La misma existencia de los españoles, imprevista, es la prueba de su superioridad. «Lo que ha sido determinado, nadie puede evitarlo»; «no puede uno sustraerse a los decretos del destino».[32]

Esta actitud no está únicamente reservada para Moctezuma. El *Códice de Florencia* describe a la población entera como paralizada e inmovilizada por el dolor. Lloran cuando se ven,[33] se esconden en las casas.[34] «Los mexicanos estaban muy asustados, tenían muchísimo miedo, estaban llenos de estupor. Un gran miedo se había difundido, el miedo se extendía; nadie se atrevía ya a emprender cosa alguna; como si hubiera allá una bestia feroz, como si la tierra estuviera muerta.»[35] Muñoz Camargo explica que «los indios no quedaron turbados por el temor a perder sus tierras, sus reinos o sus bienes, sino por la certidumbre de que el mundo había llegado a su fin, de que todas las generaciones debían desaparecer y perecer, puesto que los dioses habían bajado del cielo y que no se podía pensar más que en el acabamiento, la ruina y la destrucción de todas las cosas». Este estado de estupor parece tener su origen en la novedad precisamente, en la ininteligibilidad de las cosas acaecidas: «E iban así, perdidos y tristes, sin saber qué pensar de acontecimientos tan extraños y singulares, jamás vistos ni oídos hasta entonces».[36] Durán también nos da conocimiento de las llamadas a la sumisión y de la convicción general de que los dioses antiguos habían muerto.

Cuando Moctezuma se inclina por una oposición más activa frente

31. DURÁN, cap. LXXIII.
32. *Ibíd.*, cap. LXVII.
33. *Códice de Florencia*, cap. IX.
34. *Ibíd.*, cap. XIV.
35. *Ibíd.*, cap. XVIII.
36. CAMARGO, cap. I.

a los españoles, todavía recurre a los brujos y adivinos. Les pide que les echen un soplo, que los fascinen para que se pongan enfermos o para que se les quite la idea de venir;[37] pero los brujos se declaran impotentes y confirman la superioridad de los nuevos dioses: «Declararon que eran unos dioses contra los cuales su poder se quebrantaba». Ignoran que los españoles reconocen muy bien el poder de los sortilegios: «A veces, veían saltar por el patio cabezas de hombres; otras veces, veían avanzar un pie y un muslo o bien cadáveres rodando. [...] Y fue un conquistador religioso quien me habló de estas visiones, mucho antes de que esta historia me la diera a conocer, horrorizándose todavía de las cosas que vio en aquella época».[38]

Moctezuma continúa pues reaccionando dentro de la esfera cuya pertinencia, en cambio, está en entredicho a causa de la llegada misma de los españoles; y la ausencia de cualquier resultado palpable en sus empresas lo confirma en su resignación, o lo mantiene en un estado de perplejidad. Así pues, alterna acciones de sentido contrario, unas veces enviando encantadores, otras ofreciendo hospitalidad a esos dioses. Pero parece ser que la actitud benévola predomina, de tal forma que al final de su vida una nueva fracción de la opinión pública mexicana lo acusa de haberse vuelto, injuria suprema para los viriles aztecas, la mujer de los españoles; mientras que otras versiones lo representan incluso convertido al cristianismo.

Las disensiones internas

A principios del siglo XVI México no es un Estado homogéneo sino un conglomerado de poblaciones dominadas por los aztecas de México-Tenochtitlán; dominación reciente y frágil en algunos casos. Además, frecuentemente las relaciones entre poblaciones vecinas son hostiles. De ahí que la llegada de los españoles provoque una serie de reacciones contradictorias, las cuales, consideradas en su totalidad, favorecen la causa de Cortés. Por ejemplo, los tlaxcaltecas, exteriores al imperio azteca, sufren constantemente sus agresiones; gustosamente pues se pondrán al servicio de Cortés. Los habitantes de Teocalhueyacan también se quejan: «Moctezuma y los mexicanos nos traen desgracia, nos atormentan muchísimo. ¡Hasta nuestra nariz ha

37. *Códice de Florencia*, cap. VIII; DURÁN, cap. LXXI.
38. DURÁN, cap. LXXV.

llegado nuestra miseria!».[39] Y otro jefe declara: «¡Que los tenochcas sean aniquilados por separado pues!».[40] Todos los viejos rencores despiertan con el paso de los españoles. Una gran rivalidad opone las vecinas ciudades de Tlaxcala y Cholula: la llegada de Cortés será la ocasión de una venganza de los habitantes de la primera sobre los de la segunda, motivada en la crónica de Muñoz Camargo, que es de Tlaxcala, por los gestos hostiles de los cholultecas.

Dentro mismo de cada población, de cada ciudad, reina el desacuerdo. En México, Moctezuma así como Quauhtemoc reciben consejos contradictorios. Los mexicanos tan pronto ejecutan a los jefes locales que se han atrevido a oponerse a Cortés, como persiguen a aquellos que sospechan, a veces sin razón, que son sus colaboradores. En Tlaxcala, en Texcoco, estallan conflictos parecidos. Ixtlilxochitl, príncipe alejado del poder por un medio hermano, es uno de los primeros en convertirse; al enterarse de ello, su madre «le preguntó si no había perdido el juicio y le reprochó haberse dejado vencer en tan poco tiempo por un puñado de bárbaros. Don Hernando Ixtlilxochitl le replicó que si ella no hubiera sido su madre, su respuesta habría sido arrancarle la cabeza de los hombros y que se haría cristiano tanto si ella quería como si no».[41]

Gracias a su sistema de información, Cortés se entera muy pronto de la existencia de disensiones internas y decide aprovecharse de ellas: «había encontrado lo que deseaba, a saber, esta discordia»;[42] y le vemos cultivarla cuidadosamente, uniendo así a su causa una población tras otra: «El buen Marqués no renunciaba tampoco a ganar esas naciones y enviaba embajadas y misiones para declararles que venía para liberarlos de la tiranía y del yugo mexicanos».[43] En el transcurso de la última fase de la guerra, una impresionante armada de indios se pondrá al servicio de Cortés para luchar contra los mexicanos. El *Códice Ramírez* se detiene en una escena bien significativa en la que Hernando Ixtlilxochitl derriba los ídolos a los que había venerado hasta hacía muy poco: «Cortés se apoderó de la máscara, don Hernando cogió por los cabellos al ídolo que adoraba no hacía mucho y lo decapitó. Con la cabeza colgando de su brazo, la mostraba a los mexicanos y les decía con una voz vibrante: "Ved

39. *Códice de Florencia*, cap. XXVI.
40. *Anales históricos*.
41. *Códice Ramírez*, cap. III.
42. DURÁN, cap. LXXIII.
43. *Ibíd.*, cap. LXXVI.

vuestro dios y su poco poder; reconoced vuestra derrota y recibid la ley de Dios, único y verdadero''».[44]

Los relatos de los indios describen estas disensiones y muchas veces las lamentan; sin embargo, incluso sin saberlo, demuestran la violencia de estos odios fratricidas, puesto que adoptan siempre, lo hemos visto, el punto de vista del patriotismo local, y que incluso diez, veinte o treinta años después de la conquista, procuran echar la culpa al vecino. «En esos tiempos, los tenochcas vinieron a esconderse aquí, a Tlatelolco. [...] Pero los tlatelolcas, entonces, se fueron allá, a Tenochtitlán, para pelearse.»[45] «Y durante todo el tiempo en que fuimos combatidos, por ninguna parte se dejó ver el hombre de Tenochtitlán, por ningún camino de aquí [...]. Sencillamente, por todas partes, aquello dependía de nuestras competencias, las de los tlatelolcas.»[46] Frases trágicas que sus autores emiten sin saber qué parte tuvieron en el desenlace final del combate los sentimientos de los que proceden.

El enfrentamiento

En las primeras batallas los españoles se oponen no a los habitantes de México sino a los de otras ciudades más cercanas de la costa atlántica. El *Códice de Florencia* relata uno de estos encuentros como una victoria total de los intrusos. «Pero, a esos otomis, a esas gentes de Tecoac, los españoles los han arruinado enteramente, los han aniquilado completamente, los han aplastado, los han hecho papilla.»[47] Durán describe una especie de combate singular que parece proceder directamente de las novelas de caballería: dos caballeros se lanzan contra dos indios guerreros a pie; pero, en el último instante, cada uno de los indios rebota de lado y mata el caballo lanzado contra él, neutralizando así a su adversario.[48] Pero, esta vez también, las espadas de metal, los arcabuces, los cañones terminan por dar la victoria a los españoles. Muñoz Camargo cuenta una singular táctica militar, puesta a punto por los cholultecas. «Según la leyenda, cuando el revestimiento de las paredes se desconchaba, el

44. *Códice Ramírez*, cap. XIV.
45. *Códice de Florencia*, cap. XXXII.
46. *Anales históricos*.
47. *Códice de Florencia*, cap. X.
48. *Ibíd.*, cap. LXXII.

agua empezaba a rezumar por las hendiduras; y para no perecer ahogados, sacrificaban niños de dos o tres años y, con su sangre amasada con cal, hacían una especie de revoque para obstruir las fugas. [...] Los cholultecas afirmaban que si sufrían reveses en la guerra contra los tlaxcaltecas o los dioses blancos, desconcharían los muros, y las fuentes que brotarían de las grietas ahogarían a sus adversarios.»[49] Pero serán los propios cholultecas los que perecerán ahogados en su sangre, ya que allí fue donde los españoles sellaron su primera gran matanza.

Las hostilidades abiertas con los mexicanos comienzan en otra matanza, la de la nobleza tenochca en el templo, durante la fiesta de Uitzilopochtli. Cortés ha ido a luchar contra las tropas de otro español, Pánfilo de Narváez; Alvarado, que se ha quedado a cargo de la guarnición de México, «autoriza» el desarrollo de la fiesta, luego encierra a los participantes desarmados y los extermina. Los relatos indios han conservado un intenso recuerdo de estos acontecimientos. «Algunos fueron acuchillados por detrás y al momento sus tripas se dispersaron. A algunos, les partieron la cabeza a trozos, les molieron la cabeza, se la redujeron a polvo. Y, a otros, los golpearon en los hombros, vinieron a agujerear, vinieron a partir su cuerpo. [...] Y, entonces, en vano corrían. Sólo andaban a gatas arrastrando las entrañas; era como si los pies les quedaran agarrados cuando querían huir. No podían ir a ninguna parte.»[50] Durán imagina en aquel momento una intervención divina, pero no del lado que podríamos esperar: el Dios de los cristianos se mete en el asunto precisamente porque condena el gesto de sus celadores y les salva de la muerte para que tengan tiempo de expiar sus pecados.[51]

El siguiente tiempo fuerte es la muerte de Moctezuma. En los relatos indios de la resistencia, este emperador de comportamiento ambiguo no es un héroe. Los españoles —a pesar de que han admitido su responsabilidad— apuñalaron a Moctezuma a escondidas, y luego devolvieron su cuerpo a los mexicanos. Según el *Códice de Florencia*, éstos disponen una cremación somera (en contraste con la de otro jefe mexicano); y el cuerpo de Moctezuma, precisa el texto, «apestaba mientras ardía».[52] El *Códice Aubin* presenta una escena más divertida: cargan el cadáver a espaldas de un mexicano que lo lleva a

49. CAMARGO, cap. V.
50. *Códice de Florencia*, cap. XX.
51. *Ibíd.*, cap. LXXV.
52. *Ibíd.*, cap. XXIII.

un primer sitio: vienen a verlo, pero se niegan a aceptarlo. Un segundo lugar, un tercero, y siempre el mismo resultado. Cansado de llevar aquel cuerpo sin sepultura, el portador llega a un cuarto lugar y grita: «¡Ahí está el pobre Moctezuma! ¿Voy a pasarme la vida llevándolo sobre mi espalda?». Entonces el cuerpo será aceptado y quemado sin ninguna ceremonia.

Los españoles huyen de la ciudad durante la *Noche triste*, y después, al cabo de casi un año, vuelven con nuevos refuerzos de indios aliados, y llevan con ellos rápidos bergantines, que van a dominar el combate en las aguas del lago que rodea México. La batalla final dura todavía unos cuantos meses. Los relatos indios refieren varios episodios significativos. Unas veces relatan las hazañas de un guerrero especialmente valeroso, parecido al Diomedes de la *Ilíada*: se trata de Tzilacatzin, en el *Códice de Florencia*,[53] o también del lado de los aliados de Cortés, de Ixtlilxochitl (*Códice Ramírez*). Otras veces se trata de las desdichas de los asediados, que padecen más de hambre y sed que de los asaltos de los españoles; una elegía, que se conserva en los *Anales históricos* y quizá contemporánea de estos mismos acontecimientos, evoca fuertemente esta experiencia:

Los escudos han podido protegernos,
pero en vano han querido poblar la soledad
con escudos.
Hemos comido la madera coloreada de tzompantli,
hemos masticado grama de barrilla,
la arcilla de los ladrillos, lagartos,
ratones, polvo de revoque,
y parásitos.
[...] El oro, el jade, los mantos de algodón,
las plumas de quetzal,
todo lo que es valioso
no contaba para nada.

La tenaza que los españoles hacen alrededor de la ciudad se va estrechando y los mexicanos van cediendo terreno, casa tras casa. Las últimas tentativas para impresionar a los españoles son particularmente emocionantes. Quauhtemoc vuelve a sacar un vestido de gala que le ha legado su padre, antiguo emperador de los mexicanos, y viste con él a un combatiente intrépido antes de soltarlo a los españoles. «Y, cuando nuestros enemigos lo vieron, fue como si una montaña se hubiera derrumbado. Todos los españoles estaban espantados.»[54] Pero el resultado de la guerra no puede cambiar. Durán refiere otra astucia de Quauhtemoc: «Queriendo hacer creer a los españoles que no le faltaban hombres ni fuerzas para defenderse, pidió a las mujeres de la ciudad que vistieran ropa de hombre y que, de buena mañana, empuñaran las armas y los escudos, que subieran a las terrazas de las casas y que les hicieran gestos de desprecio».[55] En un primer momento la estratagema tiene éxito; pero poco después se descubre la verdad, y la avanzada de los españoles continúa, inexorablemente.

53. *Ibíd.*, cap. XXXII.

El último acto del drama es la rendición de Quauhtemoc. Los relatos abundan en detalles precisos. Quauhtemoc tan sólo va vestido con un abrigo desgarrado. Cortés lo mira, «luego ha alisado los cabellos de Quauhtemoc».[56] Cosa que no le impide, poco después, someterlo a tortura, quemándole los pies, para averiguar el lugar donde está escondido el tesoro de Moctezuma. Para escapar a las miradas concupiscentes de los españoles, las mujeres indias se cubren la cara con barro, y se visten con harapos. Los españoles hacen estragos: los jefes prisioneros serán colgados o abandonados a los perros para que los devoren. El hedor de los cadáveres es tal que da asco a los españoles, los cuales «se tapaban todos la nariz con ropas blancas y muy finas».[57]

«*Y simplemente, y para siempre, la batalla finalizó.*»[58]

El sentido de la historia

¿Esta derrota y esta destrucción tienen algún sentido o son muestra del puro absurdo? Como los transmisores, a veces incluso los narradores de estos relatos, son cristianos, no nos sorprenderá encontrar en ellos una interpretación de la historia de inspiración cristiana. Ella no justifica los daños causados por los españoles, sino el resultado final del encuentro. «La voluntad divina era la de salvar y liberar a esas miserables naciones de la intolerable idolatría que los ce-

54. *Códice de Florencia*, cap. XXXVIII.
55. DURÁN, cap. LXXVII.
56. *Códice de Florencia*, cap. XL.
57. *Ibíd.*
58. *Ibíd.*, cap. XXXVIII.

gaba.»[59] Dios se ha dignado aceptar, por decirlo así, el regalo que le hacían los españoles, a pesar de que condenaba su manera de proceder. Muñoz Camargo, por su parte, da a conocer, en el capítulo IV de su *Historia de Tlaxcala*, los verdaderos debates ideológicos que tenían lugar entre españoles y mexicanos (pero después de la conquista, en realidad, y no entre Cortés y los jefes tlaxcaltecas); la imposición de la fe cristiana da un sentido a la cruel historia de la conquista.

¿Podemos tener acceso, a través de estos mismos textos, a otra respuesta a la misma pregunta, que pueda ser más auténticamente india? Algunos fragmentos del *Códice de Florencia* y del relato de Durán permiten vislumbrarla: establecen la culpabilidad de Moctezuma, considerado como el responsable del desastre, fuera de cualquier referencia al código cristiano. «Ha actuado verdaderamente mal, ha abandonado al hombre del pueblo, ha destruido al señor», manifiesta el borracho-profeta en el *Códice de Florencia*.[60] Y el águila que raptó al campesino afirma igualmente: «Él mismo ha desencadenado las desgracias que van a golpearle».[61] Pero ¿cuál es exactamente la culpa de Moctezuma? Antes que nada los textos parecen reprocharle su orgullo. Durante la cremación de su cuerpo, muchos recuerdan con severidad su desdén hacia los que le rodeaban.[62] El águila lo describe de esta manera: «ebrio y lleno de orgullo, él que desprecia al mundo entero»; y el mismo narrador evoca «su demoníaca soberbia, un orgullo tan desmesurado que ya ni temía el poder de los dioses».[63]

¿En qué consiste ese orgullo? Parece que la prueba más patente viene dada por la actitud de Moctezuma respecto a los mismos españoles: se les resiste demasiado, no se muestra suficientemente resignado. En este sentido apunta el borracho: «¿Qué queréis todavía? ¿Qué espera aún Moctezuma?»[64] O la piedra que se niega a ser movida: «No quiera él oponerse al destino».[65] Todo el episodio de la piedra lo demuestra: el orgullo de Moctezuma consiste en querer actuar *de motu propio*, en no someterse lo bastante a las señales de los dioses.

Semejante respuesta es bastante paradójica. No existe ninguna

59. DURÁN, cap. LXXVI.
60. *Ibíd.*, cap. XIII.
61. DURÁN, cap. LXVII.
62. *Códice de Florencia*, cap. XXIII.
63. DURÁN, cap. LXX.
64. *Códice de Florencia*, cap. XIII.
65. DURÁN, cap. LXVI.

salida acertada para esta situación. Si se somete, Moctezuma provoca la victoria de los españoles por simple debilidad; y, si resiste, la provoca también, aunque haciendo un rodeo a través de la ira de los dioses. Dado que la aparición de los españoles en la costa atlántica no hubiera podido producirse sin el consentimiento de los dioses, ella misma lleva el germen de toda la continuación; los españoles se quedarán aquí porque ya están aquí. La pura sucesión de los actos, a la manera del César, no basta para explicar los acontecimientos: ¿los españoles han llegado y han vencido? No: han vencido porque han llegado.

El lector de hoy en día habría podido pensar que la causa de la derrota de Moctezuma estaba en lo que le distinguía de los españoles: su fatalismo, la lentitud de su adaptación, la incapacidad para improvisar y tomar iniciativas personales. Los relatos indios dan la respuesta contraria: precisamente aquello que le aproxima a los españoles es el motivo de su perdición: su falta de fatalismo, su deseo de actuar fuera de los códigos establecidos. Así, al sostener la culpabilidad de su propio emperador, los relatos niegan de hecho la nueva ideología que traen los españoles. Su misma existencia se convierte en un acto de oposición a la conquista —ya no militar sino espiritual— que México sufre. Moctezuma ha sido castigado por haber faltado al espíritu tradicional indio que los relatos, ellos, afirman bien alto. Dar un sentido tal a la conquista-derrota es, al mismo tiempo, superarla.

Asustado por los presagios de desdicha, Moctezuma decide asegurar su recuerdo para la eternidad; se dirige entonces a los hábiles escultores de su reino, y les pide que tallen su imagen en la roca de Chapultepec. «Fue a ver su estatua cuando le anunciaron que estaba acabada y empezó a derramar lágrimas, lamentándose así: "Si nuestros cuerpos fueran tan duraderos en esta vida como este retrato de piedra que subsistirá hasta la eternidad, ¿quién temería la muerte? Pero ya veo que voy a morir y que éste es el único recuerdo que quedará de mí".»[66]

Moctezuma se equivoca otra vez, no al creerse mortal, sino al imaginar la eternidad de la imagen de piedra. La primera preocupación de los españoles, una vez se hayan hecho dueños de México, será eliminar todas las señales de la grandeza pretérita de los mexicanos, la cual habría podido incitarlos a sublevarse: los templos serán derribados y las estatuas de piedra destrozadas. Sin embargo, se pre-

66. *Ibíd.*

servó el nombre de Moctezuma y la saga de sus compatriotas y nunca se les olvidará gracias, no a la piedra, sino a las palabras que captaron el acontecimiento, a los relatos que han sabido transmitirlo. Lección que conocía, por lo que parece, otro pueblo de las pirámides, tal como lo cuenta un papiro egipcio de la XIX[a] dinastía ramsida:

> Más útil es un libro que una estela grabada
> o que un muro sólido.
> Sirve de templo y de pirámide,
> para que el nombre sea proclamado.
> El hombre perece, su cuerpo se vuelve polvo,
> todos sus semejantes retornan a la tierra,
> pero el libro hará que su recuerdo sea transmitido de boca en boca...

IV

LA CONQUISTA VISTA POR LOS FRANCESES

En España, principal país comprometido en la conquista, y desde el siglo XVI, se observa una gran variedad de posiciones así como una prolongada reflexión relativa a los acontecimientos que se van desarrollando. Los debates alcanzan su punto culminante, quizás, en el enfrentamiento público de dos opiniones extremas, que tiene lugar en 1550, en Valladolid. Son mantenidas por dos personajes de talla. Por un lado, Bartolomé de Las Casas, dominicano, infatigable defensor de los indios y denunciador de los crímenes realizados por los conquistadores. Por el otro, Juan Ginés de Sepúlveda, hombre de letras, traductor y comentarista de Aristóteles, defensor de la superioridad intrínseca de la Europa cristiana y abogado de la conquista en nombre de los valores de su civilización.

Hoy en día para nosotros la elección entre esas dos posiciones parece fácil de realizar: ¿quién no preferiría apelar a la generosidad de Las Casas antes que a lo que se nos aparece como el racismo de Sepúlveda? Sin embargo, si seguimos la controversia hasta el final, nos damos cuenta de que las cosas no son tan sencillas. Las Casas afirma la igualdad de principio de todos los pueblos; pero no renuncia por ello a su convicción de la superioridad de la religión cristiana, que es la suya; se decanta pues por atribuir a los indios las características de cristianos ideales. Dicho de otro modo, su igualitarismo le conduce a un asimilacionismo inconsciente; y la imagen de los indios que se encuentra en sus obras es relativamente pobre (a pesar de que acumula una masa impresionante de hechos), ya que tiende a dejar de lado todo lo que contradice su proyecto apologético, y a interpretar sus observaciones dentro de una óptica cristiana. Sepúlveda, por su parte, está al acecho de las diferencias, ya que necesita pruebas para su tesis de la superioridad de los europeos; pone el acento naturalmente en aquello que Las Casas ha dejado en la sombra: la ausencia de escritura fonética, de animales de tiro, de mone-

da; los ritos de sacrificio o de canibalismo. Pero sus prejuicios europeos le impiden ir más lejos en esta vía, y se contenta con un rápido retrato negativo. Por razones totalmente distintas, el conocimiento de los indios que se podría deducir de sus escritos es al menos tan poco satisfactorio como el que hallábamos en la obra de Las Casas.

No se trata, más de cuatrocientos años después de los hechos, de declarar empate entre los adversarios de antaño: la actitud de Las Casas es incontestablemente más digna de admiración, y los miles de páginas que ha consagrado a los indios pesan evidentemente mucho más que las pocas hojas que Sepúlveda nos ha dejado. Pero las ambigüedades que están presentes en una y otra posición incitan a la reflexión. A pesar de todas las diferencias que los separan, el asimilacionismo generoso de Las Casas y el etnocentrismo orgulloso de Sepúlveda convergen hacia el mismo punto, que es la ignorancia de los indios mismos. Si proyectamos nuestro ideal en el otro, no corremos menos riesgo de desconocerlo que si lo proyectamos en nosotros mismos. O también: la actitud igualitarista sufre la amenaza de verse transformada en afirmación de identidad; la percepción de las diferencias corre el riesgo de enredarse en la afirmación brutal de la superioridad de una cultura sobre la otra. Al mismo tiempo, nos damos cuenta de que el conocimiento no es una actitud neutra, que nos podríamos oponer en bloque a los juicios de valor emitidos por los otros: por sus determinaciones y sus consecuencias, éste se encuentra estrechamente unido a la posición ética que se asume y a los valores que se elogian. La ciencia no se opone a la moral, puesto que existe una moral de la ciencia.

El antagonismo entre Las Casas y Sepúlveda tiene el inconveniente de ser demasiado extremado: sus posiciones son hiperbólicas y no facilitan la percepción de los matices. Saldríamos ganando, quizás, a este respecto, si nos alejáramos un poco en el tiempo, pero también en el espacio, trasladándonos de España a la vecina Francia. Los filósofos y los moralistas franceses frecuentemente han tomado la conquista de América como tema de sus reflexiones; y aquí voy a dedicarme al análisis de dos de ellas, porque me parecen al mismo tiempo complejas y representativas: se trata de las de Montaigne y las de Montesquieu.

1

Montaigne ha analizado la conquista de México (y de Perú) en su ensayo «Des coches»,[1] que recibe desde hace cuatro siglos la admiración de los anticolonialistas. Uno de ellos, el historiador Charles-André Julien, resume así la opinión común: «A través de esas páginas generosas y tan profundamente humanas, entre las más bellas que se han escrito, se afirma con una fuerza sin igual la tradición francesa de la defensa de los oprimidos contra los fuertes».[2] Y, de hecho, ¿Montaigne no expresa claramente su condenación de los conquistadores españoles, su pesar porque la conquista se haya producido? «¡Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de gentes pasadas a cuchillo, y la más rica y hermosa parte del mundo trastornada por el negocio de las perlas y de la pimienta! ¡Mecánicas victorias!» Sin embargo, al leer el ensayo de Montaigne, se descubren algunas dificultades para adherirse a esta interpretación.

No puede dejar de sorprendernos, en primer lugar, el hecho de que Montaigne parece dudar entre dos posiciones contradictorias a simple vista. Tomemos por ejemplo las cuestiones relacionadas con la civilización tecnológica y material. Por un lado, Montaigne observa la falta de tino característica de los indios, a propósito de la construcción de las carreteras: «No tenían otro medio de transporte que la fuerza de los brazos, arrastrando la carga; ni tan siquiera el arte del andamiaje, ni conocían otro ardid que el de levantar tanta tierra contra su edificio como alto fuera éste, para quitarla luego». Pero por otro lado afirma a la vista de sus colecciones botánicas y zoológicas, de la belleza de sus ciudades y de la delicadeza de su artesanado que «tampoco nos iban a la zaga en la industria»; y las mismas carreteras le inspiran este juicio: «Ni Grecia, ni Roma, ni Egipto puede, sea en utilidad, o dificultad, o nobleza, comparar ninguna de sus obras con el camino que se ve en Perú»; la «nobleza» parece referirse aquí no sólo a la altura de la inspiración moral, sino también a la perfección técnica.

Ocurre lo mismo con las descripciones concernientes al plano moral. Por una parte Montaigne escribe: «¡Que no haya cabido a Alejandro, a los griegos y romanos antiguos tan noble conquista, y tan gra-

1. MONTAIGNE, M. De, *Essais* en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1967, III, 6.
2. JULIEN, C. A., *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIe s.)*, PUF, 1948, pág. 418.

ve alteración de tantos imperios y pueblos que no haya venido a manos que hubiesen pulido y desbrozado suavemente lo que de salvaje había, confortando y fomentando las buenas semillas que allí echara la naturaleza y mezclando no sólo al cultivo de las tierras y al ornato de las ciudades las artes de por acá, en cuanto fuesen necesarias, sino también las virtudes griegas y romanas con las originales del país!» Debemos comprender que esos pueblos no poseen todas las virtudes necesarias y permanecen —en parte— salvajes; y que una intervención de tipo colonial sería deseable, con la condición de que fuera conducida por los que detentan dichas virtudes. Pero al mismo tiempo Montaigne nos asegura que «nada nos debían en claridad de espíritu natural y en pertinencia», que incluso nos superaban «en cuanto a devoción, observancia de las leyes, bondad, liberalidad, lealtad y franqueza»; y que, en lo que concierne a «atrevimiento y valor», «firmeza, constancia, resolución contra los dolores y el hambre y la muerte», los podríamos situar totalmente en el mismo plano que los «más famosos ejemplos antiguos de los que tenemos memoria en este mundo nuestro». Pero, ¿estos «antiguos» no son los mismos que los griegos y los romanos evocados en otras partes?; ¿y qué son sino virtudes las que se hallan aquí enumeradas?

Finalmente, nos cuesta bastante decidir si Montaigne considera a estos pueblos como pertenecientes a la infancia de la humanidad o no. Es un mundo, escribe, «tan nuevo y tan niño que todavía le están enseñando su a, b, c»; «hallábase aún desnudo en el regazo, y no vivía más que merced a su madre nutricia»; «era un mundo niño»; son «¡almas tan nuevas, tan ansiosas de aprender y que tenían, las más, tan hermosos principios naturales!». Pero, por otra parte, después de citar una sabia respuesta del rey de los mexicanos, Montaigne comenta irónicamente: «He aquí un ejemplo del balbuceo de esta infancia». De tal forma que ya no sabemos si él mismo cree lo que dice. Semejante serie de contradicciones no puede ser meramente gratuita.

Tenemos la sensación de que Montaigne utiliza las historias referentes a la conquista de América para ilustrar dos tesis independientes; de ahí la discordancia entre sus argumentos. La primera es que la humanidad vive según el modelo del ser individual (de donde nacen, posteriormente, todas las analogías entre los salvajes y los niños): tiene una infancia, o edad de aprendizaje, y una vejez característica del mundo de «acá». La segunda es la de la edad de oro, que se sitúa muy cerca de los orígenes, puesto que con el tiempo lo maravilloso natural se degrada en artificios; ella permite la crítica, tan

frecuente en Montaigne, de nuestra propia sociedad. Ella también domina el ensayo «Des coches», ya que la parte relacionada con la conquista tan sólo ocupa la segunda mitad; la primera está destinada a la condenación de nuestros propios gobernantes, contrastados así con los sabios reyes de los indios de América.

A decir verdad, podríamos, a costa de algunos reajustes, conciliar las dos tesis en presencia: bastaría para ello con complicar un poco el modelo biológico (o el mito de la edad de oro), añadiendo un tercer momento, intermediario, entre los indios que encarnan la infancia y nuestra propia decadencia: sería la joven madurez de los griegos, verdadera edad de oro, de la que los indios están más próximos que nosotros, pero sin participar por eso en ella; ello explicaría que, a pesar de ser superiores a nosotros, aún tienen cosas que aprender de los griegos. Pero tal interpretación no quitaría nada a otro aspecto de la demostración de Montaigne, a saber, que utiliza a los indios para ilustrar sus tesis referentes a nuestra propia sociedad, antes que intentar conocerlos. El mismo hecho (por ejemplo, la ignorancia técnica) podría reforzar, según las necesidades del momento, una u otra tesis, indiferentemente; y es que aquí los indios no son más que una alegoría. Además, nos damos cuenta de que las observaciones empíricas son raras en esta argumentación: ni la idea de la infancia de la humanidad, ni la de su edad de oro pueden encontrar su fundamento en ellas.

Las descripciones de los indios sorprenden también por otro rasgo que podríamos llamar su atomismo. Montaigne aísla sus características (que toma de la historia del español Gomara) y las evalúa de una en una. Señala su «observancia de las leyes», pero no se interroga nunca sobre sus motivos o sobre lo que ésta acarrea en la sociedad de los indios. Lo mismo en cuanto a la valentía: la de los indios es directamente comparable con la de los griegos; es un valor absoluto que no resulta influenciado por las circunstancias. O en lo que se refiere a su «ardor indomable» o a la «generosa obstinación con que soportaban tantos excesos y dificultades». Observa el hecho de que, contrariamente a nosotros, no conocen el oro en calidad de equivalente universal: «El uso de la moneda era totalmente desconocido y por consiguiente su oro estaba todo juntado», mientras que «nosotros lo trabajamos y alteramos de mil formas, lo esparcimos y dispersamos»; pero, aparte de la condenación moral implícita, este hecho no lo lleva a ninguna conclusión referente a las sociedades provistas de características tan opuestas. Sepúlveda veía en ello un indicio del nivel de civilización.

El atomismo epistemológico de Montaigne es especialmente patente en la explicación que da del resultado del encuentro militar. El hecho, ya lo sabemos, es enigmático: ¿cómo se puede comprender que algunos centenares de aventureros españoles hayan conseguido derrumbar los poderosos imperios de México y de Perú, compuestos por centenas de millares de guerreros? Montaigne contesta a la pregunta con una larga frase, en donde imagina lo que hubiera habido que quitar a unos y otorgar a otros, para que el desenlace del combate fuese diferente: pocas cosas, según él. Si suprimiéramos las artimañas de los españoles, si los despojáramos del uso de los metales y de las armas de fuego; si al mismo tiempo pudiéramos poner entre paréntesis el efecto de sorpresa producido sobre los indios, que no habían visto nunca unos hombres tan extraños ni unas bestias como los caballos, si cambiáramos sus armas, que no eran más que piedras, arcos y palos, entonces el desenlace del combate se vuelve incierto: «Privad, digo, a los conquistadores de esta disparidad, y les quitaréis la ocasión de tantas victorias». No existe pues, en el fondo, ninguna superioridad española.

Este razonamiento merece que nos detengamos. Montaigne señala pues las diferencias entre las dos sociedades, tanto en el comportamiento como en la tecnología. Pero de esas diferencias, no saca ninguna conclusión sobre las sociedades que ellas caracterizan. El trabajo de los metales o las armas de fuego no son sin embargo hechos caídos del cielo, sin ninguna relación con la vida de los pueblos que los conocen. Los indios quedaron asombrados, dice, «al ver llegar a hombres barbudos tan inopinadamente, tan distintos en lenguaje, religión, forma y continente»; pero, ¿por qué razón los españoles no experimentan el mismo efecto paralizante al dar con gentes imberbes e igual de distintas, naturalmente, en religión y lenguaje? La más rápida adaptación psicológica así como la superioridad tecnológica de los españoles son incontestables, y están en correlación con las otras características de la sociedad española de la época; ¿cómo podemos «quitarlas» sin afectar su identidad? Recíprocamente para los indios: ¿existe quizás una relación entre su «devoción» y «observancia de las leyes» por un lado, y el desconcierto provocado por la visión del enemigo, del otro? Montaigne cree como si cayese por su propio peso que ciertos rasgos de una civilización son esenciales, y otros accidentales; y estos últimos pueden ser fácilmente «quitados», sin que la identidad misma del grupo social sea sometida a discusión. Pero ¿quién decide sobre lo que es esencia y lo que es accidente?

Junto al atomismo epistemológico, Montaigne practica también lo que podríamos llamar un «globalismo» axiológico (o ético). La descripción de la sociedad india o europea se dedicaba a tomar nota de una característica tras otra; pero el juicio de valor emitido por Montaigne es global: son «nuestras costumbres», en su conjunto, las que se encuentran caracterizadas por «toda clase de inhumanidad y de crueldad», contrariamente a las costumbres de los indios. No solamente cada rasgo particular (la valentía, la devoción, etc.) mantiene siempre el mismo valor, bajo todos los cielos, sino que también su evaluación se extiende inmediatamente al resto de la sociedad: todo es bueno, o todo es decadente.

El conocimiento de las sociedades que encontramos en el ensayo de Montaigne queda parcelado y de hecho está totalmente sometido a su proyecto didáctico, que es la crítica de *nuestra* sociedad; el *otro* nunca es reconocido en su identidad, a pesar de que resulte idealizado por necesidades de la causa. Quizás esto no sea una casualidad si esta negligencia epistemológica va acompañada de una posición política que se nos aparece hoy en día como lo contrario del anticolonialismo: Montaigne está a favor de la buena colonización, la que se habría realizado en nombre de sus ideales (encarnados por los griegos y los romanos); no se habla nunca de lo que opinarían los futuros colonizados.

2

Montesquieu no ha dejado ningún texto ordenado dedicado a la conquista. No obstante, tuvo la intención de hacerlo, a juzgar por una nota de sus *Pensamientos*:[3] «Quisiera establecer un juicio sobre la historia de Hernán Cortés, según Solís, con algunas reflexiones; tengo ya varias totalmente hechas».[4] De la misma manera que Montaigne leía y comentaba a Gomara, Montesquieu había leído la historia de Solís (de finales del siglo XVII), y pensaba quizás en una obra comparable a las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*. No la escribió, pero las «reflexiones»

3. MONTESQUIEU, C. De, Para los *Pensées*, las primeras cifras remiten a la clasificación cronológica de la edición Nagel (1950-1955) de las *Oeuvres complètes*; las segundas, precedidas de la mención Bkn, a la clasificación sistemática operada por Barkhausen, empleada en las ediciones de la Pléiade o l'Intégrale (Seuil, 1964). Para el *Espíritu de las leyes*, la cifra romana indica el libro; la cifra árabe, el capítulo.

4. *Ibíd.*, 796, Bkn. 104.

en cuestión se hallan dispersas en *Del espíritu de las leyes* y en *Mis pensamientos*.

A primera vista, la posición de Montesquieu con respecto a la conquista está muy próxima a la de Montaigne: él también condena lo que constituye «una de las grandes plagas que ha recibido el género humano»;[5] piensa que los españoles no han aportado más que supersticiones, esclavitud y exterminación, que no han hecho otra cosa sino daño,[6] y que sus actos en América no son más que «crímenes».[7] Pero si examinamos la totalidad de sus reflexiones, descubrimos una actitud muy distinta.

Volvamos al ejemplo de los motivos de la derrota de los indios. Montaigne la atribuía a ciertos rasgos de la civilización india que él juzgaba accidentales, fortuitos, que habríamos podido imaginar reemplazados por su contrario; el resultado mismo del combate no aparecía como algo ineluctable. Montesquieu, por su parte, busca esos motivos en lo que él considera que son los rasgos constitutivos de estados como México o Perú. Él cree que estos estados, próximos a la línea ecuatorial, estaban predispuestos al despotismo; y los relatos de los historiadores confirman la presencia de estructuras despóticas, pues en una tiranía los sujetos quedan reducidos a la condición de bestias, y tan sólo saben someterse. «Es muy peligroso para un príncipe tener sujetos que le obedecen a ciegas. Si el inca Atahualpa no hubiera sido obedecido por sus pueblos como por bestias, éstos habrían impedido que ciento sesenta españoles lo cogiesen. Si desde su cautiverio hubiera sido menos obedecido, los generales peruanos habrían salvado el imperio. [...] Si Moctezuma, prisionero, no hubiera sido respetado más que como un hombre, los mexicanos habrían destruido a los españoles. Y si Guatimozin [=Quauhtemoc], una vez preso, con una sola palabra no hubiera hecho cesar la batalla, su captura no habría sido el momento de la caída del imperio y los españoles habrían temido irritar a sus sujetos con su suplicio.»[8] La prueba *sensu contrario* de esta interdependencia está en que otros pueblos de América, cuyas estructuras de estado no eran despóticas, resistieron mucho más tiempo a los españoles.

Pero esto todavía no es más que la mitad de la explicación. Encontramos la otra parte en un largo fragmento,[9] en que figura un

5. IV, 6.
6. X, 4.
7. XV, 4.
8. 1983, Bkn. 648.
9. 1265, Bkn. 614.

nuevo final del combate, pero después de modificaciones bastante distintas de las que Montaigne sugería; y sobre todo tan radicales que la hipótesis de Montesquieu tan sólo pretende mostrar su imposibilidad. El cambio, afirma, estaría estrechamente vinculado con la introducción de la filosofía racional: «Si un Descartes hubiese venido cien años antes que Cortés; si hubiera enseñado a los mexicanos que los hombres, tal como están compuestos, no pueden ser inmortales; si les hubiera hecho entender que todos los efectos de la naturaleza son consecuencia de leyes y de comunicaciones de movimientos; si les hubiera hecho reconocer en los efectos de la naturaleza el choque de los cuerpos, antes que el poder invisible de los espíritus: Cortés, con un puñado de hombres, nunca habría destruido el vasto imperio de México, y Pizarro, el de Perú».

Si Cortés venció es porque pertenecía a la misma civilización que iba a producir a Descartes: la relación entre la filosofía abstracta y el arte militar, lejos de ser arbitraria, es necesaria. Los emperadores de los indios fueron vencidos a causa de la superstición que dominaba su representación del mundo. «Moctezuma, que habría podido exterminar a los españoles a su llegada, si hubiera tenido valor, empleando la fuerza, o que podía incluso, sin arriesgar nada, hacerlos morir de hambre, tan sólo los ataca con sacrificios y con plegarias que va a realizar en todos los templos.» En una palabra, «la superstición quitaba a estos imperios toda la fuerza que habrían podido sacar de su grandeza y de su policía».

Montesquieu ve pues las principales causas de la derrota en las características culturales de los aztecas y de los incas. El efecto de sorpresa en sí mismo no es un dato absoluto, inevitable bajo cualquier clima: «Cuando los romanos, por primera vez, vieron elefantes que combatían contra ellos, quedaron asombrados; pero no perdieron el juicio como hicieron los mexicanos ante los caballos». La superioridad técnica no es decisiva, y Montesquieu no habría suscrito la afirmación de Montaigne según la cual los arcabuces de los españoles habrían sido «capaces de trastornar al mismo César». «Verdad es que los mexicanos no tenían armas de fuego; pero tenían arcos y flechas, que eran las armas más fuertes de los griegos y de los romanos. No tenían hierro, pero sí piedras fusiformes, que cortaban y hendían como el hierro, y que ponían en la punta de sus armas.» La superioridad de los españoles es antes que nada psicológica: «se valieron útilmente contra los emperadores de México y de Perú de la veneración o, mejor, del culto interior que sus pueblos les rendían».

Podríamos caracterizar el método de Montesquieu, contrariamen-

te al de Montaigne, como un «globalismo» epistemológico. Todo se sostiene: el despotismo, la superstición y la derrota militar, por un lado; el racionalismo, la capacidad de adaptación y la victoria, por el otro; una sociedad es un conjunto coherente, sin rasgos accidentales que se puedan «quitar» a voluntad. Por lo tanto, la vía del conocimiento se encuentra abierta: en efecto, lo que propone Montesquieu es una descripción de las sociedades indias, aunque sea somera y susceptible de mejoramiento; no podíamos decir lo mismo del uso hecho por Montaigne de estos mismos materiales.

La contrapartida de este globalismo, en Montesquieu, es un atomismo axiológico. Contrariamente a Montaigne, para quien la bravura de los antiguos y la de los indios eran comparables y suscitaban siempre admiración, Montesquieu exige, por un lado, que cada acción sea juzgada en su contexto. Los españoles mismos, y de una forma clara, han dado muestras de un valor excepcional; no por eso él los admirará. «El relato de las mayores maravillas deja siempre en el espíritu alguna cosa negra y triste. Me gusta ver cómo en las Termópilas, en Platea, y en Maratón, algunos griegos destruyen los innumerables ejércitos de los persas: son héroes que se inmolan por su patria, la defienden contra los usurpadores. Aquí, son unos bandidos que, guiados por la avaricia, de la que arden, exterminan para satisfacerla un número prodigioso de naciones pacíficas.»[10]

Pero, al mismo tiempo, Montesquieu se resiste a pronunciar un juicio global sobre las sociedades indias, que se habría referido a todos sus aspectos; y se contenta con deplorar algunos de ellos, como el despotismo o la superstición, y alabar otros, así como el que se le aparece como una tolerancia religiosa. «Cuando Moctezuma se obstinaba tanto en decir que la religión de los españoles era buena para su país, y la de México para el suyo, no decía una absurdidad, porque efectivamente los legisladores no pudieron preservarse de tomar en consideración aquello que la naturaleza había establecido antes que ellos», escribe en *El espíritu de las leyes*,[11] con lo que provocó la cólera de sus censores teólogos. No tiene necesidad ni de ver en los indios una encarnación de la edad de oro, percepción que lo cegaría; ni tampoco, a la manera de Sepúlveda, habiendo observado un rasgo que él juzga como negativo (tal el despotismo), de extender su juicio a todas las otras características, movido por una pulsión unificadora, y aprobar la conquista. Montesquieu juzga estas características de una en una (teniendo en cuenta al mismo tiempo su contexto), lo que le permite ser más perspicaz que Sepúlveda y más generoso hacia el otro que Montaigne.

10. 1268, Bkn. 617.
11. XXIV, 24.

Un cierto relativismo (religioso) es elogiado en Moctezuma; al contrario, la ausencia del mismo frecuentemente sirve de base para los reproches dirigidos a los españoles. Éstos decidieron que los indios merecían ser reducidos a la esclavitud porque se comían los saltamontes, «fumaban tabaco, y no se arreglaban la barba a la española»; pero juzgar de esta forma, ¿no es renunciar a los principios mismos de la humanidad?[12] La ejecución de Atahualpa revela el mismo rechazo de adaptación a los costumbres del país: «El colmo de la estupidez fue que no lo condenaron según las leyes políticas y civiles de su país, sino según las leyes políticas y civiles españolas».[13]

Podríamos imaginarnos entonces que Montesquieu se sitúa dentro de una óptica puramente relativista, y defiende simplemente el derecho de cada uno a ser juzgado a partir de sus propias leyes y a escoger su propia religión. Pero no es así, y está claro que la condenación del despotismo no podía fundamentarse en el credo relativista. *Del espíritu de las leyes* es una inmensa tentativa para *articular* lo universal y lo relativo, más que una elección entre uno y otro: existe por un lado el derecho natural y las formas de gobierno correlacionadas con éste; por el otro, está el espíritu de cada nación, resultado de la interacción de las condiciones geográficas, de las estructuras económicas y culturales, de la historia; para cada juicio particular hay que tener en cuenta uno y otro ingrediente, y medir la parte de lo universal y la de lo relativo. La tolerancia religiosa es bien acogida, así como la que se refiere a las costumbres alimentarias o indumentarias; pero el despotismo es un mal en todas partes.

Montesquieu se muestra especialmente claro sobre este punto en un análisis del comportamiento de los españoles, en el que se refiere a los escritos de Las Casas y donde, dejando de lado cualquier consideración relativista, admite que se ve en la imposibilidad de «pensar sin indignación en las crueldades que los españoles ejercieron contra los indios».[14] Si expresa esta condenación, no es por el hecho de que los griegos hubiesen actuado mejor, sino porque tales actos son contrarios al derecho natural y universal, que se ha cuidado de explicitar. Y no le objetemos que la exterminación era el «único me-

12. XV, 3.
13. XXVI, 22.
14. 207, Bkn. 1573.

dio de conservar [sus conquistas], y que, por consiguiente, los maquiavelistas no tendrían derecho a llamar[lo] cruel. [...] El crimen no resulta menos abominable por el hecho de obtener de él alguna utilidad. Es verdad que juzgamos siempre las acciones por el éxito; pero este juicio de los hombres es en sí mismo un abuso deplorable dentro de la moral». El acto no puede ser juzgado a la vista de sus resultados sino que debe serlo en relación con unos principios universales. El adagio según el cual «la historia les ha dado la razón» es indefendible: la historia está del lado de la fuerza, no de la razón, y no es porque las cosas *son* así que hay que admitir que *deben* ser así. Esta concepción de la moral, que juzga acciones a partir de su éxito o de su fracaso, ya es en sí misma profundamente inmoral; Montesquieu asume en este punto una posición diametralmente opuesta a la de Maquiavelo.

El modelo biológico de Montaigne, el que caracteriza a la historia de la humanidad (infancia-florecimiento-decadencia), es reemplazado aquí por una visión sistemática de las distintas sociedades, cuya historia no es más que una de las dimensiones. Y curiosamente el conocimiento de éstas, hecho posible de esta forma, permite pronunciar juicios —no sobre las sociedades tomadas como totalidades, sino sobre cada uno de sus aspectos.

3

Esas dos posiciones sobre la conquista me parecen ejemplares por más de un motivo.

Montaigne parte (en otros ensayos aparte de «Des coches») del principio de una tolerancia generalizada: todos los hábitos y costumbres son válidos y la barbarie no existe; simplemente, llamamos bárbaro a aquel que no es como nosotros. Pero esta posición de relativismo extremo es insostenible, y de hecho las descripciones de Montaigne están impregnadas desde el principio hasta el final de juicios de valor. Sólo que estos valores no son presentados explícitamente como valores universales (puesto que el programa anunciado es el del relativismo), y no nos extrañará descubrir en su lugar las preferencias del propio Montaigne como individuo: de hecho, su universalismo es de la especie más común, es decir etnocéntrico (y egocéntrico). Este interés exclusivo hacia sí mismo hace que los demás no estén allí más que a título de argumento o de ejemplo; su eventual valorización se basa en un malentendido: ¿y si en realidad no estu-

vieran tan próximos a los griegos como supone? Esta idealización de los otros no ha servido realmente nunca a su causa (aunque pueda demostrar buenas intenciones por parte del autor), ya que, en la ausencia de todo control procedente del conocimiento, podemos fácilmente invertir el signo del ejemplo, y de bueno, convertirlo en malo. El respeto de los demás empieza con su reconocimiento como tales, no con el elogio derivado por inversión a partir de nuestro propio retrato. La violencia primera reside en el hecho de reducirlos a no ser otra cosa que un medio para hablar de nosotros; poco importa luego si hablamos bien o mal de ellos. Hoy en día, sabemos que no basta con que el ideal colonizador sea elevado para que el resultado de la colonización sea positivo: la de África, durante el siglo XIX, se hizo después de todo dentro de un espíritu digno de Montaigne, en nombre de la lucha contra la esclavitud.

La mezcla de relativismo y de universalismo que encontramos en Montesquieu es de una especie muy distinta, puesto que éste admite explícitamente la pertinencia de ambos y que todo su esfuerzo consciente (en el *Espíritu de las leyes*) consiste en buscar cómo se articulan. El relativismo radical es una ilusión; pero no podemos por ello volver a un universalismo que ignora la pluralidad de las culturas y las aspiraciones igualitarias de los individuos. Esta variedad del universalismo, que se ha visto confundida con la enseñanza cristiana, ha perecido en el naufragio de la religión; pero hemos visto qué cuidado ponía Montesquieu en distinguir entre la tolerancia en materias religiosas y el derecho natural universal. Su globalismo epistemológico le abre las puertas de acceso al conocimiento de los otros: una característica de la civilización de éstos no encontrará su significado en la comparación con hechos parecidos entre nosotros, sino cuando se pongan en relación con otras características de la misma cultura. Al mismo tiempo, su atomismo axiológico le permite rechazar la dicotomía estéril del «todo está bien» — «todo está mal», y lo conduce a formular juicios de valor diferenciados, unas veces en nombre del criterio de conveniencia local, otras en función de una moral universal.

Mis preferencias, ya se habrá adivinado, se dirigen hacia esta segunda posición. Sin embargo, es la de Montaigne más bien la que se ha impuesto como un ideal a lo largo de los siglos que nos separan de él, mientras que la de Montesquieu se ha mantenido marginal. Incluso hoy en día, la actitud más difundida deriva de la de Montaigne: una adhesión afectiva a la causa de los «oprimidos», secundada por un verdadero desconocimiento por lo que a ellos se refiere, y se-

guida a poca distancia por un etnocentrismo ingenuo. ¿Por qué esta «injusticia»? Me inclinaría por buscar las razones en el hecho de que la actitud de Montaigne es perfectamente compatible con el espíritu de la Europa occidental de estos últimos siglos: es el complemento ideal para las prácticas de los colonizadores. La voz de Montesquieu, en cambio, no podía ser oída pues llegaba demasiado pronto, con su rechazo de las explicaciones simples, con su adhesión intransigente al pluralismo —y al mismo tiempo al universalismo.

Pero quizá las cosas estén empezando a cambiar en la actualidad. Empezamos hoy a ponernos de acuerdo en ver en Montesquieu el pionero tanto de la etnología como de la sociología; y sabemos que el conocimiento no solamente es un objetivo en sí, sino también, en él mismo, una actitud moral. A lo mejor ha hecho falta esperar el final de la colonización (para hablar de forma somera) para que podamos empezar a percibir a las otras civilizaciones en primer lugar como otras: ni ideal, ni oposición. Al mismo tiempo, este conocimiento mismo determina elecciones éticas y políticas que habrá que hacer: nuestros propios ideales pueden verse sacudidos si nos enteramos de la verdad de los otros. Lejos de encerrarnos en un relativismo insostenible, el conocimiento de los otros como tales nos permite expresar juicios sobre ellos y sobre nosotros mismos.

V

LAS MALAS CAUSAS Y LAS MALAS RAZONES

En ciertos aspectos, ocurre con los comportamientos colectivos como con la psicología individual: no hay una relación necesaria entre las razones alegadas de una acción y sus razones reales. Tanto el grupo como el individuo actúan frecuentemente por motivos más o menos inconfesables; por eso se preferirá dar ante todo otras justificaciones, perfectamente aceptables éstas para la conciencia, o para la opinión pública, aunque no den buena cuenta de la acción emprendida, o se contradigan mutuamente. El debate ideológico que acompañó durante el siglo XIX el proceso de colonización, y, en el XX, el de la descolonización, ilustra bastante bien algunos de estos asertos elementales.

1

Que la colonización sea una buena causa nunca ha sido una cosa evidente. ¿Por qué se lanza uno hacia la conquista, la sumisión y la explotación de países distintos al que uno pertenece? Por interés: para aumentar la propia riqueza y el propio poder personal, o los del grupo con el que uno se identifica. En el siglo XVI, el móvil primero de los conquistadores era personal: son los españoles los que conquistan América, no España; Cortés, que hace lo contrario, choca a sus compañeros. Son grupos de individuos los que emprenden las expediciones; el Estado tan sólo interviene después, y recoge los resultados de acciones que no le han costado nada. En el siglo XIX, en el momento de la segunda gran fase de la colonización europea, la iniciativa individual retrocede a un segundo plano (sin por ello desaparecer completamente), y son los gobiernos los que deciden las guerras coloniales; pero los motivos no cambian de manera sensi-

ble: simplemente, el egoísmo del grupo sustituye al del individuo, el interés de la nación suplanta el de los particulares. La ideología nacionalista no es, en efecto, otra cosa a este respecto que la transposición del egoísmo individual al plano de la comunidad: ya no deseo hacerme rico y poderoso a mí mismo, sino a mi «país» —es decir una abstracción con la que me identifico (más que individuos distintos a mí).

Ahora bien, la defensa del interés personal, o incluso el de mi grupo, no es una acción que ocupe un alto lugar en la escala de valores propia de las sociedades europeas —ni en el siglo XVI ni en el XIX. Ni la ética cristiana, que encarna esta escala durante el primer período, ni la ética humanitaria, que lo hace durante el segundo, enseña que enriquecerse y fortalecerse a expensas de los demás sea una buena acción. La causa no es pues, en sí misma, buena; por lo tanto, habrá que encontrarle buenas razones. Es sorprendente ver, por ejemplo, que en el transcurso del célebre debate evocado anteriormente, que hacia la mitad del siglo XVI opone a los defensores y a los enemigos de los indios, las dos partes en presencia tan sólo se muestran de acuerdo en una cosa: hay que mantener y continuar la colonización; pero nadie la reivindica en nombre del interés, el de los individuos o el del Estado. El enemigo, Sepúlveda, se ve obligado a salir del marco de referencia cristiano: es en la doctrina aristotélica de la esclavitud natural y, por lo tanto, en la afirmación de la desigualdad entre los hombres, donde encontrará las buenas razones para proseguir las conquistas. El defensor, Las Casas, querrá por el contrario reconciliar colonización y valores cristianos: dado que los indios son ya, espontáneamente, mejores cristianos que los españoles, hay que hacerles llegar la palabra de Cristo. La propagación de la religión cristiana —la única verdadera, claro está— servirá pues de legitimación al proceso de colonización, sin ser por ello la verdadera causa.

Ocurrirá algo parecido en el siglo XIX, salvo que los valores oficiales son ahora humanitarios antes que cristianos. El que intenta legitimar las conquistas evitará hablar en términos de interés; y podrá escoger, esencialmente, entre dos actitudes. O bien invocará esos mismos valores humanitarios; pretenderá entonces que el objetivo de la colonización es el de propagar la civilización, difundir el progreso, aportar el bien por todas partes. O bien se verá obligado a rechazar en bloque los valores humanitarios, y a afirmar la desigualdad de las razas humanas, y el derecho de los más fuertes de dominar a los más débiles. Estas dos estrategias de legitimación son opuestas; pero, precisamente porque se trata de discursos de justificación y no de verdaderas causas, los encontramos a menudo al lado una de otra, en el mismo ideólogo del colonialismo.

En Francia, en el siglo XIX, nadie merece mejor esta denominación (de «ideólogo del colonialismo») que Paul Leroy-Beaulieu. Este brillante profesor del Colegio de Francia, economista y sociólogo, hizo de la colonización su objeto de estudio privilegiado; en 1870 le dedica una memoria, que se transforma en 1874 en un libro, *De la colonización en los pueblos modernos*. La obra tendrá seis ediciones, cada una más gruesa que la precedente. La misma popularidad de este libro es una señal: es la referencia obligada de todos los debates. Desde luego Leroy-Beaulieu es todo menos un sabio imparcial; es un propagandista, y su obra, así como sus otras intervenciones, corresponde a intereses y objetivos prácticos. Y en él se encuentra precisamente el arsenal completo de los argumentos empleados por los defensores de la colonización.

La doctrina humanitaria, cuya garantía querría conservar, se manifiesta aquí a través de dos de sus características: el ideal de igualdad y la educación como medio para alcanzarla. En el prólogo a la primera edición del libro, Leroy-Beaulieu describe en estos términos las relaciones entre metrópolis y colonia (es verdad que piensa entonces esencialmente en dos grupos de la misma sociedad: los que se quedan en la madre patria y los que van a colonizar a lo lejos): «Fuimos a parar a nociones más conformes al derecho natural, que quiere que todas las sociedades sean iguales entre ellas y que ninguna, por pequeña y por joven que sea, sea sacrificada por una más antigua y por una más grande».[1] El ideal de igualdad está bastante presente a pesar de que su aplicación sea algo problemática, puesto que Leroy-Beaulieu extiende a las sociedades lo que podría ser considerado como un derecho de los individuos. La ausencia de una «sociedad universal» cuyas sociedades particulares serían como los «ciudadanos» hace totalmente fantasmal semejante «derecho»; suponiendo que podamos considerarlo concretamente, no es evidente que esta reivindicación tenga algo que ver con los derechos naturales del hombre: la independencia de un Estado no asegura de ningún modo la preservación de los derechos de sus sujetos. No obstante, es verosímil que la fórmula enlace, en el espíritu de Leroy-Beaulieu, con el ideal humanitario.

1. Leroy-Beaulieu, P., *De la colonisation chez les peuples modernes*, 2 vol., 1902, t. I, pág. XXIII.

La relación es aún más clara en lo que concierne a la educación. Aquí Leroy-Beaulieu sigue de cerca a Condorcet. «La colonización —escribe en el mismo prólogo— es en el orden social lo que en el orden de la familia es ya no digo solamente la generación, sino la educación.»[2] «Ocurre también con la colonización como con la educación misma.»[3] La sociedad de nuevo es asimilada al individuo, lo que permite a Leroy-Beaulieu hablar de «poblaciones primitivas, a veces infantiles».[4] La metáfora de la infancia se va tejiendo durante largo tiempo, y aparecen connotaciones sexuales. «Argelia ha salido de las mantillas de la primera edad. En la actualidad es una bella y gran adolescente que ha atravesado felizmente las enfermedades infantiles, las crisis de crecimiento, y que promete una juventud exuberante y una madurez productiva.»[5] La colonia es mujer.

Pero al lado de estos elementos de la doctrina humanitaria surgen otros, de origen desigualitario y racialista, que se oponen directamente a éstos. Quizá bajo la influencia de las críticas contemporáneas de autores como Gustave Le Bon y Léopold de Saussure (pues el tema está especialmente desarrollado en la quinta edición), Leroy-Beaulieu se declara contra la igualdad de los pueblos y se mantiene pesimista en cuanto a la posibilidad de hallar remedio a ello a través de la educación: «No es absolutamente cierto [...] que, incluso al cabo de una serie de siglos, las distintas razas humanas puedan, bajo cualquier clima, doblegarse absolutamente a las mismas leyes. En el momento actual, y desde hace ya una quincena de años, se está produciendo una reacción muy intensa contra las doctrinas, y más aún contra los métodos que, fundados en la unidad innata del hombre, tienden a doblegar a todo el globo bajo el mismo régimen político, administrativo y civil».[6] A partir del momento en que se somete a discusión la política de asimilación (en todas partes las mismas leyes) la filosofía humanitaria (unidad innata del hombre) se encuentra aquejada de dudas.

De las formas administrativas, Leroy-Beaulieu pasa rápidamente a la naturaleza misma de los espíritus, afirmando la desigualdad natural. «Existen también razas que parecen incapaces de un desarrollo intelectual espontáneo. [...] Existen países y razas donde la civilización no puede surgir espontáneamente, donde debe ser importada desde fuera.»[7] Leroy-Beaulieu adopta, modificándola ligeramente, una clasificación de las sociedades, corriente durante los siglos anteriores, que las divide en salvajes, bárbaras y civilizadas; pero aún hace algo más: deja de creer que la educación pueda cambiar jamás este estado de las cosas. No solamente en ciertas partes del globo la civilización no puede nacer espontáneamente sino que no podría mantenerse sin la ayuda constante de los países civilizadores. Los argumentos de Leroy-Beaulieu consisten, como lo había señalado Tocqueville a propósito de Gobineau, en justificar las prácticas del presente mediante cálculos sobre el futuro: si los blancos abandonaran hoy África, dentro de unos miles de años la volverían a encontrar ¡exactamente idéntica a lo que había sido antes de su llegada! Lo mismo ocurriría en América: si se descubrieran hoy en día indios que no hubieran estado en contacto con los blancos, serían del todo parecidos a los primeros indios percibidos por Colón. Provisto de estas «pruebas», Leroy-Beaulieu puede pronunciarse por algo que contradice sus ideas sobre el derecho natural de las sociedades: esas naciones inferiores deben ser mantenidas bajo tutela siempre, como si fueran niños que no llegan a crecer (o esclavos naturales, o débiles de espíritu, según la concepción de Aristóteles): «Entonces la colonización, bajo la forma dulcificada del protectorado, estaría destinada a tener una duración indefinida».[8]

De esta desigualdad insuperable entre sociedades nacen derechos nuevos que, ellos tampoco, no son recíprocos. «Esta situación del globo y de sus habitantes implica para los pueblos civilizados el derecho de una intervención, cuyo carácter e intensidad pueden variar, en las poblaciones o tribus de las dos primeras categorías.»[9] (Es decir, salvajes, bárbaras o simplemente «estacionarias», como la India.) La afirmación de este derecho de intervención equivale a asumir abiertamente las guerras imperialistas. En el prólogo a la cuarta edición (de 1891), Leroy-Beaulieu afirma que, desde hacía una decena de años, «se empezaba a advertir que alrededor de la mitad del globo, en estado salvaje o bárbaro, solicitaba la acción metódica y perseverante de los pueblos civilizados».[10] Traducido en términos concretos, este enunciado significa que son los mismos pueblos de las

2. *Ibíd.*, pág. XXI.
3. *Ibíd.*, pág. XXII.
4. *Ibíd.*, T. II, pág. 648.
5. *Ibíd.*, T. I, Prefacio (3.ª ed., 1885), pág. XI.
6. *Ibíd.*, T. II, pág. 645.

BIBLIOTECA CENTRAL

7. *Ibíd.*, pág. 708.
8. *Ibíd.*, pág. 709.
9. *Ibíd.*, pág. 707.
10. *Ibíd.*, T. I., Prefacio (4.ª ed., 1891), pág. VII.

colonias quienes piden ser ocupados por soldados europeos. Pero Leroy-Beaulieu tan sólo puede escoger entre esta afirmación extravagante y otra, en contradicción no menos flagrante con los hechos, según la cual una mitad del globo (piensa ahora en América y en Australia) está francamente vacía, y «solicita», pues, colonias de población (sabemos que los Estados Unidos se edificaron sobre una ficción de este género); existen pues, si se le cree, ¡«países vacantes»![11]

Podemos volver de las sociedades a los individuos y preguntarnos si, en ese contexto, éstos pueden aspirar aún a derechos iguales a los de los colonizadores. Leroy-Beaulieu relata esta anécdota significativa. «Referente a esto, una decisión singular fue tomada por el tribunal de Túnez, en el año 1901: unos árabes, de la clase superior o media, habían sido descubiertos en un hotel de esa ciudad, en compañía de mujeres europeas de costumbres ligeras y en postura inmoral; aunque no existiese ninguna de las circunstancias que constituyeran delito, la prensa consideró como una injuria por parte de esos individuos que tuvieran relaciones inmorales con unas mujeres europeas de buena voluntad, y exigió su castigo. El tribunal, con una sofisticación de la ley, los condenó a unos cuantos días de prisión.[...] Los colonos [...] querrían que los indígenas no pudieran tener trato con las mujeres galantes europeas, bajo el pretexto de que de esa forma pierden el respeto por la mujer de Europa.»[12] Hay aquí una especie de escándalo estructural: la colonia es mujer e inferior; ahora bien, unos hombres árabes quieren hacer el amor con mujeres europeas (aunque fueran prostitutas); se desprenden así de la función que les está atribuida e instauran una reciprocidad inadmisible. Leroy-Beaulieu condena la decisión del tribunal, pero no modifica de ningún modo su razonamiento desigualitario, aun cuando sabe que en la práctica «en todas partes el colono considera al indígena como a un enemigo. Lo mataría de buen grado, como se mata el canguro o el zorro».[13]

Si Leroy-Beaulieu puede mezclar tan alegremente argumentos de sentido opuesto (hay que colonizar porque todos los pueblos son iguales; hay que colonizar porque ciertos pueblos son superiores a otros), es porque en realidad se trata siempre de legitimaciones inventadas después («buenas razones»), y no de causas. Sin embargo las causas afloran también en su discurso, como lo hacen a veces en otros apologistas de la colonización. Al comienzo de su informe sobre Argelia, Tocqueville, en 1847, precisaba mediante una pregunta la perspectiva en la que él entendía situarse: «¿El dominio que ejercemos en la antigua Regencia de Argelia resulta útil para Francia?».[14] Leroy-Beaulieu, como sabio y ya no como político, no hace más que generalizar esta pregunta para definir su propia perspectiva: «La primera pregunta que se nos impone, pregunta que domina toda la materia, es la siguiente: ¿Es bueno que una nación posea colonias?».[15] Toda consideración de justicia queda descartada en provecho de una problemática de utilidad, de conveniencia para el interés nacional, esta vez abiertamente asumida. La respuesta de Leroy-Beaulieu (como anteriormente la de Tocqueville) es un «sí» enfático. La colonización es tan buena para la industria y el comercio, como esencial para la grandeza política y militar. «La colonización es para Francia una cuestión de vida o muerte: o bien Francia se convertirá en una gran potencia africana, o bien dentro de un siglo o dos no será más que una potencia europea secundaria», escribe, no sin lucidez, en el prólogo a la segunda edición de su libro, en 1882.[16] Aún hay más: la colonización es igualmente necesaria desde el punto de vista de la regeneración moral del país (favorece la subida de la energía, del heroísmo) e incluso de su desarrollo artístico: el escritor que sabe que escribe para una parte importante del globo produce, parece ser, obras maestras. Por todos estos motivos, «el pueblo que más coloniza es el primer pueblo; si no lo es hoy, lo será mañana».[17]

Leroy-Beaulieu está por la colonización; encuentra sus argumentos allí donde puede, y no se preocupa mucho por la falta de coherencia entre ellos; la pureza doctrinal le importa mucho menos que las conclusiones prácticas que es capaz de sacar y que van, efectivamente, todas en el mismo sentido: ¡colonicemos! Una frase larga merece ser citada por entero, ya que ilustra especialmente bien esta interpenetración de argumentos: la idea humanitaria de civilización sirve de apoyo a una clasificación desigualitaria de los pueblos; los intereses materiales y el desarrollo intelectual se garantizan mutuamente; y la justificación por el derecho se halla relevada por una especie de darvinismo social extendido al planeta entero: «No es natural ni justo que los civilizados occidentales se amontonen indefi-

11. *Ibíd.*, T. II, pág. 565.
12. *Ibíd.*, págs. 652-653.
13. *Ibíd.*, pág. 696.

14. TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, t. III, pág. 311.
15. LEROY-BEAULIEU, P., *De la colonisation*, t. II, pág. 472.
16. *Ibíd.*, T. I, Prefacio (2.ª ed., 1882), pág. XX.
17. *Ibíd.*, T. II, pág. 705.

nidamente y se ahoguen en los espacios limitados que fueron su primera morada, que acumulen allí las maravillas de las ciencias, de las artes, de la civilización, que vean, por falta de empleos remuneradores, el porcentaje del interés de los capitales en su país caer cada día un poco más, y que dejen la mitad quizá del mundo a pequeños grupos de ignorantes, impotentes, verdaderos niños débiles, desparramados por superficies inconmensurables, o bien a poblaciones decrépitas, sin energía, sin dirección, verdaderos ancianos incapaces de cualquier esfuerzo, de cualquier acción combinada y precavida».[18]

2

Dejemos a los apologistas de la colonización, y volvamos ahora a los argumentos puestos en primer lugar por los enemigos del colonialismo, hacia la mitad del siglo XX. Podríamos quedar sorprendidos al ver tratar aquí, unos a continuación de los otros, a los protagonistas de lo que se nos aparece como respectivamente una «buena» y una «mala» causa. Pero aquí no se trata de los hechos políticos en sí mismos, colonización o descolonización, y que no deben ser situados en el mismo plano; sólo de los discursos que sirven para legitimarlos, y de las ideologías que estos discursos sobreentienden. Ahora bien la legitimación de la descolonización plantea a su vez un problema. Su naturaleza es completamente diferente puesto que no se trata aquí de un interés personal o colectivo, de enriquecimiento o de incremento del poder, sino de una liberación respecto de coacciones insoportables. El problema es que el colonialismo es un mal porque en las colonias ciertos hombres matan a otros como si fueran canguros; no porque unos sean franceses, los otros argelinos. La cosa odiosa es la humillación, la explotación descarada, la privación de libertad; y lo sería de igual forma si se ejerciera entre miembros de la misma nación, y fuera por lo tanto del marco colonial. La colonia no es más que eso: un marco, en el que ciertos crímenes o ciertos comportamientos morales condenables, que eran inconcebibles en la metrópolis, se vuelven no sólo posibles, sino incluso legítimos. Ahí está el problema: las buenas razones para combatir el colonialismo no son específicas del mismo. Situándonos en el terreno del anticolonialismo, escogemos aceptar el marco impuesto por el mismo colonialismo, y transformar en combate entre naciones lo que hubiera podido ser una lucha por los derechos del hombre.

18. *Ibíd.*, pág. 707.

Por eso el deslizamiento más fácil que acecha el discurso anticolonialista es precisamente aquel que va hacia el discurso nacionalista, él mismo sostenido por una doctrina de la desigualdad entre los seres humanos, según la cual los pueblos colonizados son superiores —moralmente y culturalmente, y no militarmente, claro— a los pueblos colonizadores. Hace falta añadir que semejante justificación de la descolonización no solamente es, por regla general, insostenible, por ser falsa, sino que además es inútil: la desigualdad no se merece, es un derecho; los negros no tienen ninguna necesidad de ser «bellos» (como no hace mucho proclamaba un *slogan*) para exigir que se les trate como a todos los otros miembros de nuestra especie.

Tomemos por ejemplo el célebre *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire (1955). Césaire se vale de un ideal universal, apela con el mayor deseo la verdadera civilización y condena el *pseudo* humanismo de los colonizadores; uno sólo puede adherirse a ese programa e indignarse, como él, ante el trato degradante infligido a los pueblos colonizados por los europeos. Pero parece que con esto no le basta, y recurre también al argumento nacional, aunque es incompatible con los principios universalistas: los colonizados no son solamente oprimidos, sino también especialmente buenos. La colonización, dice, ha «destruido las admirables civilizaciones indias» de los aztecas y de los incas[19] —pero, en primer lugar, ¿estas civilizaciones eran tan simplemente admirables?, y después, suponiendo que no lo fueran, ¿habrían merecido su colonización, la habrían hecho más legítima? Eran, añade, unas «economías naturales, economías armoniosas y viables»,[20] y concluye: «Eran unas sociedades democráticas, siempre. Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales. Hago la apología sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo».[21] «Hago sistemáticamente la apología de las antiguas civilizaciones negras: eran civilizaciones corteses.»[22] Tales afirmaciones no sólo son falsas (o si no, desprovistas de sentido); además son criticables en el sentido de que instauran una jerarquía rígida de las sociedades, e implican que la descolonización podría ser legitimada de otra forma. El imperialismo colonial hacía siste-

19. CESAIRE, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Présence africaine, 1976.
20. *Ibíd.*, pág. 20.
21. *Ibíd.*, pág. 21.
22. *Ibíd.*, pág. 29.

máticamente la apología de las sociedades europeas, y estaba equivocado; el anticolonialismo nacional invierte simplemente el signo de las antiguas afirmaciones, sin por ello hacerlas más justificables; se podría decir que el colonialismo se lleva aquí una victoria secreta, ya que incluso sus adversarios adoptan sus argumentos.

Encontramos patinazos parecidos en el discurso de Nobel de otro gran escritor, Wole Soyinka, pronunciado en 1986. Soyinka ataca el racismo y el colonialismo. Sin embargo, adopta también ciertas premisas de sus doctrinas, y sobre todo la idea de que las razas, es decir los grupos humanos a la vez físicos y culturales, existen y tienen una gran pertinencia tanto para la historia de la humanidad como para el comportamiento de cada individuo. Él ve el mundo dividido entre «la tribu blanca», «el continente blanco», «la raza blanca», por un lado, y, por el otro, «la raza negra», «las naciones negras» (no habla de los de la raza amarilla). Los negros se comportan como un bloque: «la raza negra no tiene otra elección», «la raza negra sabe quién es ella», tiene su «dignidad racial»; los blancos también, aparentemente, puesto que es la raza blanca y no tal país o tal cultura «que ha dado toda una lista de mártires», y que ha tenido, en tanto que raza «una auténtica conciencia» en la persona de Olof Palme. Lo cultural se confunde un poco más con lo físico y el juicio de valor hace su aparición, cuando Soyinka declara que las sociedades africanas «en ningún momento de su existencia han entablado la guerra en nombre de su religión. La raza negra nunca ha intentado someter o convertir al prójimo por la fuerza, animada por un celo evangelizador que se apoya en la convicción de detentar la verdad suprema». En este aspecto se opone ventajosamente a la raza blanca o al pensamiento «judeoeuropeo» (?); este último ayer sirvió de fundamento para la guerra, y hoy en día vemos que se emplea en «un Estado que reivindica una selección divina para justificar el perpetuo aniquilamiento de los indígenas» (¿se trata de una alusión al Estado de Israel?). «Nosotros también tenemos nuestros mitos —concluye Soyinka—, pero no nos hemos apoyado nunca en ellos para esclavizar al prójimo.»

Poco importa saber si la descripción que hace Soyinka de la historia de África es cierta o no; admitamos que lo sea. Podríamos señalar, sin embargo, que es un poco irrisorio establecer una jerarquía entre las muertes, entre aquéllas, especialmente infamantes, debidas a motivos religiosos, y aquéllas, relativamente más disculpantes, provocadas por «razones políticas», las cuales Soyinka admite que igualmente son familiares para los africanos (las matanzas de los tutsi en Ruanda, de los ibo en Biafra están todavía presentes en la memoria). Más importante aún, no podemos enorgullecernos de la «raza negra» ante ese curso alegre de la historia (suponiendo que lo sea), a menos que creamos que uno es debido al otro, a menos que hagamos nuestro el presupuesto principal de la doctrina racialista, a saber, que el pensamiento y el comportamiento moral varían en función del color de la piel. ¿Y esto no es suscribir una nueva «teoría de la superioridad racial», aun cuando Soyinka condenaba, con toda la razón, su versión blanca?

Por último, estas iglesias guerreras, el cristianismo y el islam, merecen quizás un juicio más matizado. Sólo intentan convertir a los demás a su verdad porque quieren ser universales. Son por lo tanto la cuna de la idea de la humanidad y de la universalidad que, libre de sus orígenes religiosos y del celo de los doctrinadores, se ha desarrollado en el pensamiento humanista, el cual continúa siendo, siempre que no sea utilizado como simple camuflaje, el mejor escudo contra el racismo —mejor, sin duda alguna, que el elogio de una «raza» distinta de la raza blanca, y que ha sido injustamente perseguida en el pasado.

La semejanza entre discurso colonialista y discurso anticolonialista alcanza una especie de apogeo en el libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* (1961). Si se cree a Fanon, del colonialismo al anticolonialismo, sólo cambian los actores; sus atributos como sus acciones permanecen los mismos. Aquí y allí, se afirma la diferencia radical y se rechaza la universalidad: no tenemos nada que ver con vosotros, éste es el grito lanzado tanto por unos como por otros (lo que Fanon denomina «la afirmación descabellada de una originalidad planteada como absoluta»).[23] Aquí y allí, se considera que todos los buenos están de un lado, y todos los malos del otro: «El maniqueísmo primero que regía la sociedad colonial se conserva de forma intacta en el período de la descolonización».[24] Aquí y allá, se juzga al mundo de los otros como perfectamente homogéneo: «A la fórmula: "Todos los indígenas son iguales", el colonizado responde: "Todos los colonos son iguales"».[25] Aquí y allá, se ha escogido hablar el puro lenguaje de la fuerza: «La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del colonizado se equilibran y se corresponden dentro de una homogeneidad recíproca extraordinaria».[26]

23. FANON, F., *Les damnés de la terre*, La Découverte, 1987.
24. *Ibíd.*, pág. 35.
25. *Ibíd.*, págs. 64-65.
26. *Ibíd.*, pág. 62.

Lo extraordinario, en estas analogías así establecidas por Fanon, es que él, aun afirmando esta simetría, condena absolutamente el colonialismo y defiende sin vacilar la descolonización. A veces nos preguntamos si es del todo consciente de todos los paralelos que está revelando; sin embargo, eso parece, puesto que él mismo no deja de advertirlos. «De hecho, desde siempre, el colono le ha hecho saber el camino que debía seguir si deseaba liberarse. El argumento que el colonizado escoge le ha sido indicado por el colono y, en irónica compensación, ahora el colonizado afirma que el colonialista no comprende más que la fuerza.»[27] Pero aquí no hay ningún tipo de ironía: es una repetición pura y simple, y el cambio de actor era previsible desde el comienzo (se trata de la violencia como método, y no del proyecto global, por supuesto, puesto que los argelinos no están colonizando a Francia). Fanon dice todavía: «Paradójicamente, el gobierno nacional con su comportamiento con respecto a las masas rurales recuerda a través de ciertos rasgos el poder colonial»;[28] pero aquí tampoco hay ninguna paradoja: tanto la explotación como la represión prescinden de la diferencia nacional, y se cosecha aquello que ha sido sembrado.

Fanon asume pues, con una alegría un poco incomprensible, todas las características comunes a los colonialistas y a los anticolonialistas. ¿El nacionalismo era el móvil de los colonizadores? Irá bien para hacer progresar la descolonización. ¿El colonialismo «es la violencia en estado innato»,[29] «emplea un lenguaje de pura violencia»?[30] El anticolonialismo deberá hacer lo mismo: este orden «no puede cuestionarse más que por la violencia absoluta»,[31] y «el pueblo decide fiarse tan sólo de los medios violentos».[32] Según Fanon, «la colonización o la descolonización es simplemente una relación de fuerzas»;[33] pero si verdaderamente la semejanza es tan grande, ¿por qué, en el fondo, se prefiere la una a la otra?

En Fanon se halla una fascinación por la violencia que, si fuera coherente consigo mismo, habría tenido que reconciliarle con el colonialismo. «A nivel del individuo, la violencia desintoxica —escribe—. Al colonizado le quita de encima su complejo de inferioridad, sus

27. *Ibíd.*, pág. 58.
28. *Ibíd.*, pág. 86.
29. *Ibíd.*, pág. 43.
30. *Ibíd.*, pág. 27.
31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.*, pág. 58.
33. *Ibíd.*, págs. 42-43.

actitudes contemplativas o desesperadas.»[34] «El hombre colonizado se libera en medio y a través de la violencia.»[35] Sartre carga las tintas en su prólogo al libro de Fanon, con el placer del masoquista que acaba de encontrarse con un sádico: «Cargarse a un europeo, es matar a dos pájaros de un tiro, suprimir al mismo tiempo a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por vez primera, siente un *suelo nacional* bajo la planta de sus pies».[36] Pero, ¿verdaderamente hay que sacrificarlo todo por esa sensación de la planta de los pies? ¿Por qué motivo y de qué manera la tara de los colonizadores se transforma en virtud en los descolonizados, cuando se mantiene idéntica a ella misma? O ¿hay que suponer que los colonizadores tenían razón, después de todo, al matar a los indígenas porque así se liberaban de sus complejos, de inútiles actitudes contemplativas, y accedían de esta forma a la libertad? Nos creeríamos en el mundo de los personajes de Dostoïevski, de Raskolnikov o de Piotr Verkhovensky. Al contemplar así la vertiente totalitaria del colonialismo, ¿debemos luego ver una paradoja en el hecho de que los regímenes nacidos de la descolonización lo hayan imitado? Yo por mi parte prefiero la sabiduría de Pascal: «¿Hay que matar para impedir que haya malos? Es hacer dos en vez de uno».[37]

La respuesta que da Fanon a todas esas preguntas es: no existen valores absolutos. Una cosa es buena cuando sirve a mis objetivos y mala cuando se opone a éstos. Por eso la violencia es buena en manos de los oprimidos, y sí que favorece su combate cuando los colonos son todavía aborrecibles. En esto (¿irónicamente?) Fanon todavía imita a los teóricos del racismo y del imperialismo. Maurice Barrès decía: lo verdadero no existe, no más que el bien, sino solamente lo verdadero para Francia y el bien para los franceses. «El conjunto de esas relaciones justas y verdaderas entre unos objetos dados y un hombre determinado, el francés, es la verdad y la justicia francesas; descubrir esas relaciones, es la razón francesa.»[38] Discípulo fiel, Fanon afirma: «Lo verdadero es lo que precipita la dislocación del régimen colonial, lo que favorece la emergencia de la nación. Lo verdadero es lo que protege a los indígenas y lleva a la perdición

34. *Ibíd.*, pág. 66.
35. *Ibíd.*, pág. 60.
36. *Ibíd.*, pág. 16.
37. PASCAL, *Pensées*, Garnier, 911.
38. BARRES, M., *Scènes et doctrines du nationalisme*, 2 vol, 1925, t. I, pág. 13.

a los extranjeros. (Barrès, autor sin embargo de un folleto titulado *Contra los extranjeros*, no se atrevía a decir las cosas tan crudamente.) Y el bien es simplemente lo que *les* hace daño a ellos».[39] Y así como Barrès se negaba a preguntarse si Dreyfus era culpable o inocente, y quería solamente saber si su condenación sería útil para Francia, Fanon barre de un manotazo «todos los valores mediterráneos, triunfo de la persona humana, de la claridad y de lo Bello», porque «no conciernen al combate concreto en el que el pueblo se ha comprometido».[40]

Fanon ha abrazado el credo del relativismo moral: los valores sólo cuentan dentro y para el contexto en el que han nacido; los valores occidentales son malos porque son occidentales (cualquier pretensión a la universalidad es un *bluff*), y el Tercer Mundo debe descubrir nuevos valores, que serán buenos porque le pertenecerán a él. «Cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que esté al alcance de su mano.»[41] Pero ¿el machete contra la cultura, por ser el arma del colonizado, es mucho mejor que el revólver de Goebbels? Al volver a tomar sistemáticamente los procedimientos empleados por el colonialismo, ¿no nos arriesgamos a participar de sus objetivos?

En la conclusión de su libro, Fanon declara: «Decidamos no imitar a Europa y pongamos nuestros músculos y nuestros cerebros en tensión hacia una nueva dirección. [...] No paguemos tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades que se inspiren en ella».[42] Pero el problema está en que Europa, contrariamente a lo que afirma Fanon, no es una cosa simple: ha practicado al mismo tiempo el universalismo y el relativismo, el humanismo y el nacionalismo, el diálogo y la guerra, la tolerancia y la violencia. Al escoger uno de los términos de estas alternativas frente al otro, no escogemos el Tercer Mundo frente a Europa, sino una tradición europea frente a otra, la tradición de Nietzsche, Barrès y Sorel frente a la de Montesquieu, Rousseau y Kant. Una vez más, hay una sombría victoria del colonialismo y de su ideología sobre sus adversarios, puesto que éstos han decidido adorar a los mismos demonios que aquéllos. O para tomar las cosas por otro extremo: si hoy en día lamentamos la ausencia de democracia en los países descolonizados, la violencia

39. FANON, F., *Les damnés*, pág. 35.
40. *Ibíd.*, pág. 33.
41. *Ibíd.*, pág. 31.
42. *Ibíd.*, págs. 236, 238.

y la represión que reinan en ellos, no tenemos el derecho de llegar a la conclusión de «por lo tanto, la colonia era mejor»; no, las formas casi totalitarias de gobierno que se observan aquí y allí corresponden a los aspectos casi totalitarios del colonialismo. Y es una trágica equivocación la de los ideólogos como Fanon, que prepararon y asumieron esta continuidad: queriendo no hacer lo mismo que Europa, hicieron como la peor parte de Europa.

Los argumentos racialistas, nacionalistas o relativistas que esmaltan el discurso anticolonial no hacen la descolonización menos necesaria, de la misma forma que los argumentos cristianos y humanitarios tampoco justificaban la causa colonial. La posibilidad misma de disociar así causas y razones nos incita quizás a reconocer que la virtud política principal yace en lo que los antiguos llamaban la prudencia, es decir, no la pura defensa de principios abstractos, ni la atención exclusiva hacia los hechos particulares, sino la puesta en relación de los unos con los otros, la justa apreciación de los acontecimientos corrientes a la luz de ideales que permanecen inquebrantables.

VI

EL VIAJE Y SU RELATO

1

¿Qué es lo que *no es* un viaje? Por poco que demos una extensión figurada a este término —y nunca hemos podido retenernos de hacerlo— el viaje coincide con la vida, ni más ni menos: ¿qué es ésta sino un paso del nacimiento a la muerte? El desplazamiento en el espacio es la primera señal, la más fácil, del cambio; y quien dice vida dice cambio. El relato también se nutre del cambio; en este sentido, viaje y relato se implican mutuamente. El viaje en el espacio simboliza el paso del tiempo, el desplazamiento físico lo hace para la mutación interior; todo es viaje, pero se trata de un todo sin identidad. El viaje trasciende todas las categorías incluso la del cambio, de lo mismo y de lo otro, puesto que desde la más remota Antigüedad se van acumulando viajes de descubrimiento, exploraciones de lo desconocido, y viajes de retorno, reapropiación de lo familiar: los argonautas son grandes viajeros, pero Ulises también lo es.

Los relatos de viaje son tan antiguos como los viajes mismos, si no más. La primera gran oleada de viajes modernos es la de finales del siglo XV y del siglo XVI; no obstante, por aquel entonces, y aunque parezca paradójico, los relatos preceden a los viajes. Desde la alta Edad Media unos cuantos relatos de más o menos fantasía disfrutan del favor del público y mantienen despierta su curiosidad. Dan a conocer, por ejemplo, que el monje irlandés San Brendano tardó siete años en alcanzar el paraíso terrenal, después de haber afrontado todo tipo de peligros y haberse encontrado con toda clase de seres sobrenaturales. A comienzos del siglo XIV, Marco Polo, de vuelta de un viaje a China, nos deja el *Libro de las maravillas* el cual, sin caer en lo sobrenatural, no deja de justificar su título. Un poco más tarde, John Mandeville escribe el *Viaje de Ultramar*, mezcla inextricable de hechos reales y de invenciones fabulosas; él también des-

cribe el paraíso terrenal. En la misma época se multiplican los libros de compilación, *Cosmografías* o *Imagen del mundo* (como el célebre *Imago Mundi* del cardenal Pierre d'Ailly), inventarios de conocimientos sobre todos los países y pueblos de la tierra. Esas obras son por lo tanto bien conocidas y preparan los relatos de los nuevos viajeros, quienes las consideran como una información segura: es así como Colón se lleva consigo unas cartas para el Gran Kan, descrito por Marco Polo, y como Vasco de Gama hace lo mismo para el padre Juan, personaje legendario habitante de las Indias, si se cree el relato de Mandeville.

Los lectores y los oyentes no sienten verdaderamente ningún trastorno cuando les llegan los primeros relatos de los nuevos descubrimientos, y podemos imaginar que los mismos viajeros, que también habían sido lectores u oyentes, no quedaron más sorprendidos. Además de la popularidad de los relatos antiguos, existe una segunda razón, y está relacionada con una particularidad de la historia europea. Las condiciones geográficas del Mediterráneo aseguran el contacto entre poblaciones muy diversas tanto física como culturalmente: europeos cristianos, moros y turcos musulmanes, africanos animistas. Durante el Renacimiento, a esta heterogeneidad cultural se le añadió una toma de conciencia, en los europeos, de su propia diversidad histórica, dado que empiezan a verse como los herederos de dos tradiciones bien separadas, la grecolatina por un lado, la judeocristiana por el otro; esta última, por otra parte, ya no es monolítica, puesto que presenta el ejemplo singular de una religión que se construye sobre la base de otra (cristianismo y judaísmo). Dicho de otro modo, los europeos conocen ya, por su propio pasado y presente, la pluralidad de las culturas; disponen, por así decirlo, de una casilla vacía donde colocar las poblaciones recién descubiertas, sin que ello revuelva su imagen global del mundo.

Lo vemos claramente, por ejemplo, en el transcurso de la conquista española de América. Cuando los conquistadores perciben lugares de culto, espontáneamente les dan el nombre de «mezquitas»: el mecanismo se muestra aquí, puesto que el término empieza a designar cualquier templo al servicio de una religión no cristiana. Cuando los españoles descubren una ciudad un poco más importante, la llaman en seguida «el gran Cairo». Para precisar sus impresiones de los mexicanos, uno de los primeros cronistas, Francisco de Aguilar, recuerda de golpe: «De niño y adolescente, empecé a leer muchas historias y relatos referentes a los persas, los griegos y los romanos. Conocía igualmente a través de la lectura los ritos que se realizan en las Indias portuguesas». Las ilustraciones de la época dan un buen testimonio, también, de esta proyección de lo familiar (quizás algo extraño) sobre lo desconocido.

2

Si hay que renunciar a aislar el viaje de aquello que no lo es, podemos, con algunas posibilidades más de éxito, probar de distinguir, en el interior mismo de este magma inmenso, varios tipos de viajes, o quizá varias categorías que permiten caracterizar los viajes particulares. La oposición más general, la que se impone en primer lugar, es la de los planos espiritual y material, o, si se prefiere, de lo interior y de lo exterior. Tomemos dos ejemplos célebres de relatos medievales: el *Viaje de Ultramar* de Mandeville y *La búsqueda del Santo Grial*. El primero relata dos viajes (compuestos por elementos reales e imaginarios; pero por ahora podemos dejar de lado esta distinción), en Tierra Santa y en Extremo Oriente, lugares en los que el autor descubre, para el gran placer de sus lectores, toda clase de seres maravillosos, y además ¡el paraíso terrenal mismo! El segundo describe las aventuras de los caballeros de la Mesa Redonda, de la corte del rey Arturo, que salieron a la búsqueda de un objeto misterioso y sagrado, el Grial; pero poco a poco esos caballeros descubren que la búsqueda en la que se han comprometido es de naturaleza espiritual, y que el Grial es una entidad impalpable; por ello sólo los más puros, Galaz y Perceval, pueden alcanzarlo.

Ya vemos con estos ejemplos que si las categorías de lo espiritual y lo material se oponen, no es de ningún modo en el sentido de que las dos sean incompatibles, y los relatos sean muestra exclusivamente de una especie o de otra. Muy al contrario, aquéllos están prácticamente siempre presentes al mismo tiempo, y sólo varían las proporciones y las jerarquías. El libro de Mandeville se lee ante todo como un relato de aventuras, pero es al mismo tiempo una obra edificante. *La búsqueda del Santo Grial*, por otro lado, es un ejemplo de reinterpretación espiritual, de recuperación cristiana de leyendas que, en el punto de partida, no tenían de ningún modo el mismo significado. Pero sea cual sea la intención inicial de los autores, los nuevos lectores y sus guías —los comentadores— siempre pueden añadir un sentido espiritual allí donde no había ninguno (o un sentido distinto al que tenía en un principio): los viajes se prestan muy bien para ello, precisamente. De este modo, desde la época helenística, se

decidió no ver en la vuelta de Ulises más que una imagen de la huida de las bellezas sensibles hacia la Belleza ideal: Homero se transformó en una ilustración de Platón. Los relatos particulares pueden por lo tanto ocupar todas las posiciones imaginables a lo largo de un eje que va de lo puramente exterior a lo puramente interior. Las cartas de Américo Vespuccio se hallan a mitad de camino: efectivamente hay el relato de algunos viajes reales, pero también hay el mito de la edad de oro. Tomás Moro, quien sin embargo se inspira en él, está infinitamente más cerca del polo espiritual; Pigafetta, el narrador del primer viaje alrededor del mundo, se acerca más en cambio al polo material: más que edificar una utopía, se contenta con contar un periplo.

Si la oposición de lo espiritual y de lo material no permite clasificar los relatos (sino solamente comprenderlos mejor), no ocurre lo mismo sin embargo con una segunda oposición a la que contribuyen estas mismas categorías, pero esta vez en el interior de un único y mismo texto. La relación entre viaje interior y viaje exterior va de la complicidad a la hostilidad: ésta es la nueva antítesis. Esto quiere decir que en nuestra civilización, que privilegia lo espiritual en detrimento de lo material (pero no es la única que lo hace), el viaje real unas veces se ensalzará como encarnación o prefiguración del viaje espiritual, y otras se denigrará en la medida en que hay que preferir lo interior a lo exterior.

En el punto de partida la religión cristiana parece inclinarse por la complicidad, y favorece por lo tanto el establecimiento de una relación metafórica entre viaje exterior y viaje interior. ¿Acaso Cristo no dice: «Yo soy el camino»?, ¿no envía a sus discípulos a través del mundo? Pero las cosas cambian rápidamente y, desde la instalación del cristianismo como doctrina oficial, se empieza a desvalorizar el desplazamiento en el espacio para privilegiar la búsqueda inmóvil. Un antiguo autor cristiano dice dirigiéndose a otros monjes: «Quédate en tu celda y te lo enseñará todo. Al igual que los peces mueren en sitio seco, los monjes perecen fuera de su celda». Salir de casa de uno es participar de ese espíritu de diversión que iba a fustigar, mucho más tarde, Pascal. A finales del siglo XVII, en las *Aventuras de Telémaco*, variante cristiana de la *Odisea*, Fénelon parece olvidar que está haciendo un relato de viaje (aunque fuera imaginario), y es en el interior mismo de los viajes materiales donde consigue estigmatizarlos. Los habitantes de la Bética, país que encarna la edad de oro, son hábiles navegantes; pero no desprecian menos los resultados de su propio arte, es decir los viajes, así como a los que los emprenden. «Si esas gentes —dicen— tienen suficiente de aquello que es necesario para la vida en su país, ¿qué van a buscar en otro?»[1] Todavía más cerca de nosotros, Chateaubriand concluye, al final de sus *Memorias de ultratumba*, dentro de un espíritu fiel al mismo tiempo al cristianismo y al antiguo estoicismo: «El hombre no necesita viajar para crecer; lleva en él la inmensidad».[2]

Si el viaje no es más que vanidad, lo mismo ocurrirá con su relato. En el libro de Fénelon, es lo que nos enseña, a costa suya, Telémaco, que se había complacido conversando con Calipso relatándole sus vagabundeos. «El amor de una gloria vana os ha hecho hablar sin prudencia —le reprocha Mentor—. ¿Cuándo, ¡oh, Telémaco!, serás suficientemente sensato para no hablar nunca por vanidad?»[3] Es cierto que la misma existencia de un relato implica necesariamente la valorización de su objeto (ya que merece que lo evoquemos), y por lo tanto cierta satisfacción de su narrador. En cuanto a su propio relato, Fénelon no mantiene ninguna ambigüedad en esto: lo que le interesa en esas «aventuras» no es el placer que podríamos obtener del viaje, sino las «verdades necesarias para el gobierno», presentadas bajo una forma divertida al príncipe futuro, destinatario de la obra.

Tal actitud no caracteriza exclusivamente a la tradición cristiana. Para trasladarnos un momento a China (¡otro viaje!), el *tao* de Lao Tsé no designa otra cosa que el camino; pero aquí también el simple desplazamiento en el espacio es desvalorizado. Los hombres de la edad de oro, según Tchouang Tsé, no son distintos a los habitantes de la Bética, según Fénelon: «Están satisfechos de quedarse en su casa. Puede que el pueblo vecino esté tan cercano que se puedan oír los perros que ladran y los gallos que cantan en él, pero las gentes podrán envejecer y morir sin haber ido jamás allí».[4] Y, como Chateaubriand, Lié Tsé, otro autor taoísta del siglo IV a. C., prefiere los viajes al interior de sí mismo. «Los que se molestan tanto para los viajes exteriores no se imaginan la forma de organizar las visitas que se pueden hacer al interior de uno mismo. El que viaja fuera está pendiente de las cosas exteriores; el que hace visitas interiores puede encontrar en sí mismo todo aquello que necesita. Ésta es la ma-

1. FÉNELON, F. DE, *Aventures de Télémaque*, Garnier, 1987, pág. 270 (trad. esp.: *Aventuras de Telémaco*, Barcelona, Orbis, 1985).
2. CHATEAUBRIAND, F. R. DE, *Mémoires d'outre-tombe*, 2 vol., Ministère de l'Éducation nationale, 1972, t. II, pág. 966 (trad. esp.: *Memorias de ultratumba*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1983).
3. FÉNELON, F. DE, *Aventures de Télémaque*, pág. 177.
4. Citado según WALEY, *Trois courants de la pensée chinoise*, Payot, 1949, págs. 71-72.

nera más elevada de viajar; mientras que resulta un pobre viaje el que depende de las cosas exteriores.»[5]

En nuestra época, las culturas antiguamente aisladas han entrado en contacto (¡otra vez el efecto de los viajes!), y no sabríamos distinguir con precisión entre las distintas fuentes, orientales u occidentales, de ese misticismo que, en nombre de la superioridad de lo interior sobre lo exterior, desprecia los viajes. En el transcurso de uno de sus primeros viajes, a América latina, el poeta Henri Michaux descubre la vanidad de éstos, y concluye: «Se encuentra lo mismo su propia verdad mirando durante cuarenta y ocho horas un tapiz cualquiera».[6] Pero no sigue su propio precepto, y se vuelve a marchar, a Asia esta vez; y llega, no obstante, a la misma conclusión, a pesar de que la filiación ahora es oriental.

> Y ahora, dijo Buda a su discípulos,
> en el momento de morir:
> *De ahora en adelante, sed vuestra propia luz, vuestro propio refugio.*
> *No busquéis otro refugio.*
> *No os dirijáis en busca de refugio más que a vosotros mismos.*
> .....
> *No os preocupéis de la manera de pensar de los demás.*
> *Manteneos bien en vuestra propia isla,*
> *adheridos a la Contemplación.*[7]

Frente a esas tradiciones, que podemos considerar dominantes y que desvalorizan el viaje, encontramos otras, igualmente abundantes, aun sin ser tan gloriosas, en las que el viaje se elogia —no porque el viaje material sea preferible al espiritual, sino porque la relación entre los dos puede ser de armonía más que de oposición. De nuevo esos desplazamientos del cuerpo tienden hacia la educación del alma. «Si el agua de un estanque permanece inmóvil, se vuelve estancada, cenagosa y fétida; sólo resulta clara si se agita y fluye. Lo mismo ocurre con el hombre que viaja»: esto es lo que nos enseña la vieja sabiduría árabe. El Ulises de Dante, aun cuando está condenado a sufrir en el octavo círculo del infierno, parece haber establecido una relación perfectamente equilibrada entre los viajes

5. *Ibíd.*, pág. 233.
6. MICHAUX, H., *Ecuador*, Gallimard, 1974, pág. 120.
7. *Ibíd.*, pág. 233.

interior y exterior: se desplaza por el espacio para conocer el mundo, y más especialmente los vicios y las virtudes humanas, y exhorta a sus compañeros para que le sigan, dado que no «han sido hechos para vivir como brutos, / Sino para dejarse guiar por ciencia y virtud».[8] Montaigne le sigue de cerca: el viaje nos ofrece el mejor medio, escribe, «para pulir nuestro cerebro por el contacto con los otros»; aunque el objetivo fuera el conocimiento de uno mismo, el viaje no resulta menos indispensable: explorando el mundo, uno empieza a descubrirse a sí mismo. «Ese vasto mundo es el espejo en que hemos de mirarnos para conocernos bien.»[9] E innumerables viajeros han demostrado, con su ejemplo, que compartían esas mismas convicciones.

¿Debemos contentarnos con advertir el frente a frente de las dos tradiciones, o bien podemos legítimamente preferir la una a la otra? Vemos perfectamente en qué sentido la contemplación del tapiz colgado de la pared puede aportarnos el mismo conocimiento que el desplazamiento por el espacio, o incluso uno mayor, ya que favorece la concentración y la meditación. Pero, a pesar de todo, se llega rápidamente a los límites de este solipsismo. La existencia de los demás a nuestro alrededor no es un puro accidente, los demás no son, simplemente, sujetos solitarios, comparables al *yo* sumergido en la meditación; también forman parte de él: el *yo* no existe sin un *tú*. Uno no puede acceder al fondo de sí mismo si se excluye a los demás. Ocurre lo mismo con los países extranjeros, con las distintas culturas: el que no conoce más que lo suyo se arriesga siempre a confundir cultura y naturaleza, a erigir el hábito en norma, a generalizar a partir de un ejemplo único: él mismo. Los habitantes de la Bética deben visitar países distintos a los suyos (y por lo tanto emprender viajes) para buscar aquello que es necesario para la vida del espíritu, no la del cuerpo. Y los aldeanos de Tchouang Tsé pueden descubrir, en el pueblo vecino, algo más que perros y gallos (que probablemente se parezcan mucho a los que ya conocen, efectivamente): otros hombres y mujeres, cuya visión del mundo difiera, aunque sea levemente, de la suya; cosa que, en cambio, podría transformarlos a ellos mismos, e incitarlos a un poco más de justicia.

La articulación entre viajes espirituales y viajes materiales se modificó con la llegada de los tiempos modernos. Si partimos, no de categorías preestablecidas, sino de la masa de relatos existentes, po-

8. DANTE, *La Divina Comedia*, canto XXVI.
9. MONTAIGNE M, *Essais*, I, 26.

dríamos decir que la oposición más general concierne al *empleo* que se hace de ellos más que a su propia naturaleza; este cambio concuerda con la subjetivación acrecentada del mundo en el que vivimos. Más que de un viaje espiritual, hablaremos ahora de un relato alegórico (puesto que la alegoría indica otra cosa además de la que significa), en el que el viaje no es más que un pretexto escogido por el autor para expresar sus opiniones. Por otro lado, no hay término consagrado; los románticos hablaban de un género que llamaban, para oponerlo a la alegoría, la *tautegoría*, que no dice más que ella misma. La oposición, ya se ve, es aquella misma que estructura la identidad occidental desde hace varios siglos: las dos especies de relatos de viaje se oponen como la autonomía y la heteronomía, el hecho de encontrar la razón en sí mismo o bien fuera de sí; o incluso como esas formas de organización social como son el individualismo moderno y el holismo tradicional, la sociedad de los individuos que se consideran libres e iguales y la comunidad de los miembros de un grupo, que dependen en su destino de las costumbres y de las decisiones de este grupo. Tratándose de relatos de viaje, el término más apropiado para designar los relatos no alegóricos quizá sería el de *impresionista*, puesto que está atestado históricamente, y sugiere además que el viajero se contenta con darnos a conocer sus impresiones, sin procurar enseñarnos «otra cosa».

En Europa occidental ha habido, indiscutiblemente, un movimiento de los relatos alegóricos hacia los relatos impresionistas. Los ejemplos de esta transición son numerosos; pero ninguno resulta más elocuente que el de Chateaubriand. Este escritor ha realizado, efectivamente, dos grandes viajes, o, como dice él mismo, peregrinaciones a Occidente y a Oriente. Todavía muy joven, se dirige a América del Norte; de allí trae un diario de viaje y, sobre todo, una epopeya, *Los Natchez*, de donde extrae dos fragmentos que le darán la fama: *Atala* y *René*. Quince años más tarde, vuelve a marcharse en dirección opuesta: Atenas, Jerusalén, Egipto, Túnez; el relato de viaje se titula ahora *Itinerario de París a Jerusalén* y proporciona el prototipo de innumerables relatos posteriores. El propio Chateaubriand intentó formular la relación entre sus dos viajes: es la naturaleza opuesta a la cultura, dice a veces, o también: la civilización del futuro y la del pasado. Pero, desde nuestro punto de vista, la oposición más significativa está en el género de los dos relatos: el de América es alegórico, el de Oriente, impresionista. El primero subordina las observaciones del viajero a un designio preconcebido que aquéllas están destinadas a ilustrar; el segundo ignora el mundo y se concentra en el yo, del que nos cuenta las impresiones sucesivas.

3

Si preguntamos hoy en día al lector no prevenido qué espera de un relato de viaje, seguramente tendrá dificultades para darnos una respuesta detallada; y sin embargo esta espera existe y constituye una de las vertientes de lo que llamamos un género literario (siendo la otra vertiente la interiorización de esta misma norma por parte de los escritores). La espera no es la misma en la actualidad que en el siglo XVI; los textos mismos no cambian, pero los leemos con ojos distintos. Quisiera proponer aquí una hipótesis sobre la naturaleza de nuestra espera contemporánea.

La primera característica importante del relato de viaje, tal como lo imagina —inconscientemente— el lector de hoy, me parece que es una cierta tensión (o cierto equilibrio) entre el sujeto observador y el objeto observado. Esto es lo que designa, a su manera, esa denominación, «relato de viaje»: relato, es decir narración personal y no descripción objetiva; pero también viaje, un marco, pues, y unas circunstancias exteriores al sujeto. Si sólo figura en su lugar uno de los dos ingredientes, nos salimos del género en cuestión para meternos en otro. Por ejemplo, *De la democracia en América* se inclina demasiado por la descripción de su objeto para formar parte del mismo, aunque Tocqueville se refiera esporádicamente a las circunstancias en las que él había obtenido tal o cual información. En el otro extremo, si el autor no habla más que de él mismo, también nos salimos del género. El límite, por un lado, es la ciencia; por el otro, la autobiografía; el relato de viaje vive de la interpenetración de los dos.

Pero también hay una segunda característica del género, que la denominación no retiene, y que es igualmente importante: la localización de las experiencias contadas por los relatos en el tiempo y en el espacio. En el espacio: el «verdadero» relato de viaje, desde el punto de vista del lector actual, refiere el descubrimiento de los *otros*, o los salvajes de las regiones lejanas, o los representantes de civilizaciones no europeas, árabe, hindú, china, etc. Un viaje a Francia no da un «relato de viaje». No es que los ejemplos sean inexistentes; no obstante, forzosamente se echa a faltar en ellos ese sentimiento de alteridad respecto a los seres (o a las tierras) evocadas. Es cierto que existen viajes a Italia (es una especialidad francesa, aunque no

exclusivamente), de Montaigne, del presidente de Brosses, de Stendhal. Pero precisamente, en este caso, hay que citar nombres propios, cuando el autor típico del relato de viaje no es un escritor profesional; es alguien que coge la pluma casi a pesar suyo, y porque se siente portador de un mensaje excepcional; cuando ya lo ha librado, él se apresura a volver a su existencia normal de no-escritor. Además, muchos de esos relatos son anónimos. Un viaje a Italia, en cambio, no tiene en sí nada de excepcional, y los italianos no son radicalmente distintos a los franceses; es el autor, sólo él, el que puede justificar la existencia del relato.

La localización temporal quizás es más difícil de establecer, pero la considero igualmente real. Hoy en día se escriben relatos de viaje y el próximo folletín del *Le Monde* podría ser uno de ellos. Sin embargo, se nota una diferencia entre los libros publicados en las colecciones corrientes de relatos de viaje y esos textos estrictamente contemporáneos. Y es que en éstos falta una cierta distancia (no solamente en los medios financieros exigidos por la empresa) entre el autor de la narración y su lector. Pienso, pues, que al lado de la primera relación de alteridad, la que está entre el narrador y el objeto de su narración, existe otra, más atenuada, es cierto, entre el lector y el narrador, que no debe participar exactamente del mismo marco ideológico. El descubrimiento que el narrador hace del otro, su objeto, el lector lo repite en miniatura, con respecto al narrador mismo; el proceso de lectura imita, en cierta medida, el contenido del relato: es un viaje en el libro. Esta distancia entre narrador y lector no puede fijarse con exactitud; pero yo diría, para marcar el límite, que por lo menos hace falta una generación que separe a los lectores de los autores.

¿Y a lo sumo? Los relatos de viaje existen desde siempre... o por lo menos desde Herodoto. No obstante, aquí también aprecio un límite. El «verdadero» primer relato de viaje (siempre desde el punto de vista del lector actual) creo que es el de Marco Polo; y no veo una casualidad en el hecho de que este libro juegue un papel decisivo en la partida de Cristóbal Colón, él a su vez inspirador de tantos otros viajeros. Antes de Marco Polo, durante la Antigüedad, durante la Edad Media, muchos viajeros nos relatan su experiencia, pero en seguida nos resultan demasiado extranjeros: tan extranjeros como las regiones que visitan. La Grecia de Herodoto no es menos extranjera que su Egipto, a pesar de que la perspectiva narrativa privilegie a la una en detrimento del otro. Sin embargo, ahí es donde yo vería la característica esencial de nuestro género: el narrador debe ser distinto a

nosotros, pero no muy distinto, y en cualquier caso no tan distinto como nos resultan los seres que hacen el objeto de su relato. El narrador típico será pues un europeo, perteneciente al largo período que va del Renacimiento hasta, pongamos, 1950.

Pero si se me ha seguido hasta aquí, aun es necesario dar un paso más. Y es que este mismo período tiene, en la historia de Europa occidental, un nombre, que tiene relación precisamente con la percepción del prójimo: el colonialismo. Si hiciera falta tener en cuenta esta característica estructural en la denominación del género, deberíamos llamarlo, pues: relatos de viajes coloniales.

La cosa salta a la vista si abordamos la cuestión por otro extremo. ¿Quiénes son los autores de esos relatos? Guerreros conquistadores, mercaderes, misioneros, es decir, los representantes de tres formas de colonialismo, militar, comercial, espiritual; o bien se trata de exploradores, que se ponen al servicio de una u otra de estas tres categorías. Éstos no son los únicos en viajar, sin embargo, ni en contar sus periplos. Pero cuando los miembros de otros grupos escriben, no ofrecen «relatos de viaje». Los sabios producirán descripciones de la naturaleza o de los hombres, las cuales, a pesar de respirar aún la ideología colonialista, dejan de lado la experiencia personal. Los poetas escribirán poesía, como es debido, y nos importa poco, en el fondo, saber si lo hicieron durante un viaje o no. Los aventureros a su vez pueden hacer relatos de aventuras, sin preocuparse de las poblaciones que atraviesan. Para asegurar la tensión necesaria al relato de viaje hace falta la posición específica del colonizador: curioso por conocer al otro, y seguro de su propia superioridad.

¿Pero resulta acertado evocar el colonialismo para explicar las reacciones actuales de los lectores, dado que, bajo su forma clásica por lo menos, podemos considerarlo como muerto? El colonialismo a la antigua ya no es exactamente nuestro problema, es verdad; pero, al mismo tiempo, la descolonización ya no lo es tampoco. ¿Cómo vivimos hoy en día nuestra relación con los otros? Todos estamos a favor del derecho de los pueblos a la autodeterminación, y damos fe de la igualdad natural de las razas. Pero no por ello hemos dejado de creer en la superioridad de nuestra civilización sobre «la» suya; ¿por qué habríamos de hacerlo, puesto que todos parecen querer imitarnos y no sueñan más que en venir a trabajar a nuestros países?

Esto es lo que podría explicar la boga de la que disfrutan todavía en la actualidad los relatos de viaje de tiempos antiguos. Desde la primera línea a la última, esos textos respiran el sentimiento de nues-

tra superioridad. No hablo únicamente de los autores abiertamente racistas, como un Stanley, sino incluso de viajeros más benévolos, hasta de aquellos que, como Cabeza de Vaca, Staden o Guinnard, fueron vencidos, hechos prisioneros o esclavos; lo esencial no está en el contenido del enunciado, sino en el hecho mismo de la enunciación, que siempre está de nuestro lado; según la fórmula de Marx, «ellos mismos no pueden representarse ; tienen que ser representados». Conservamos pues, como lectores actuales, las ventajas de la ideología colonialista; pero al mismo tiempo aprovechamos el período de descolonización, puesto que siempre podemos decirnos también: pero esos autores no *somos* nosotros. Para eso sirve la distanciación tan apreciada por Brecht, y aquí ejercida respecto a los narradores de los relatos: nos permite preservar nuestro placer, sin tener que padecer los reproches que se podían dirigir a nuestros antepasados.

Al preparar mi viaje o al llegar a un país extranjero, me compro, además de una guía práctica, un relato de viaje un poco antiguo. ¿Por qué motivo? Porque me ofrece el prisma que necesito exactamente para aprovechar mejor mi viaje: una imagen de los otros un poco caricaturesca, que me permite constatar con satisfacción todo el camino recorrido, separándome del narrador, pero suficientemente exacta, claro, sobre varios puntos, para tranquilizarme en cuanto a mi propia superioridad; una imagen del viajero, con la que me identifico distanciándome al mismo tiempo, y que me quita por lo tanto cualquier sentimiento de culpabilidad.

—Pero, en última instancia —dirá mi lector exasperado— ¿tan grave es que, en esos relatos, la imagen de los indios no se ajuste a la realidad? ¡No vamos a pasarnos la vida llorando por el destino de los indígenas de todos los países! Ya está bien, cambiemos de tema. ¿Y si fuéramos a ver una película del Oeste esta noche?

VII

NOTAS SOBRE EL CRUCE DE CULTURAS

La reflexión sobre las relaciones interculturales tropieza con una dificultad especial: de aquí en adelante todo el mundo parece estar de acuerdo con su estado ideal. La cosa es digna de asombro: aun cuando los comportamientos racistas pululan, nadie apela a una ideología racista. Todos están a favor de la paz, la coexistencia mutua, los intercambios equilibrados y justos, el diálogo eficaz; las conferencias internacionales lo dicen, los congresos de especialistas están de acuerdo, las emisiones de radio y de televisión lo repiten; y, sin embargo, seguimos viviendo en la incomprensión y la guerra. Parece que el acuerdo mismo sobre lo que son los «buenos sentimientos» en esta materia, la convicción universal de que el bien es preferible al mal privan a este ideal de toda eficacia: la trivialidad ejerce un efecto paralizante.

Por tanto, hay que destrivializar nuestro ideal. ¿Pero cómo? Con el fin de adquirir los privilegios de la originalidad no vamos a abrazar sin embargo un credo oscurantista o racista. Yo, por mi parte, veo una posibilidad de actuación en dos direcciones. Por una parte, el ideal sólo es eficaz cuando permanece en relación con lo real; lo que no quiere decir que haga falta rebajarlo para hacerlo accesible, sino que no se debe separar del trabajo del conocimiento. No por un lado, sabios-técnicos neutros y, por el otro, moralistas que ignoran las realidades humanas; sino investigadores conscientes de la dimensión ética de su búsqueda y hombres de acción al corriente de los resultados del conocimiento. Por otra parte, no estoy seguro de que el acuerdo sobre los «buenos sentimientos» sea tan perfecto como parece a primera vista. Al contrario, tengo la impresión de que frecuentemente nos referimos a exigencias contradictorias, amalgamadas en un mismo arranque de generosidad; de que quisiéramos, como si dijéramos, quedarnos con una cosa y también con la otra. Para des-

trivializar, uno debe aceptar mantenerse lógico consigo mismo; si ello nos lleva al absurdo, hay que volver a empezar desde cero.

Las notas que siguen giran en torno a dos temas principales: juicios sobre los demás; interacción con los otros.

1

He crecido en un pequeño país situado en uno de los extremos de Europa, en Bulgaria. Los búlgaros tienen un complejo de inferioridad con respecto a los extranjeros: piensan que todo aquello que viene del extranjero es mejor que lo que encuentran en su país. Es verdad que todas las partes del mundo exterior no son equiparables y que el mejor extranjero está encarnado por los países de Europa occidental; a ese extranjero, los búlgaros le dan un nombre paradójico, pero que explica su situación geográfica: es «europeo», nada más. Los tejidos, los zapatos, las máquinas de lavar o de coser, los muebles e incluso las latas de sardinas son mejores cuando son «europeos». De ahí que cualquier representante de las culturas extranjeras, persona u objeto, se beneficie de un prejuicio favorable en el que se difuminan las diferencias que existen de un país a otro, y que sin embargo forman los clichés del imaginario étnico en Europa occidental: para nosotros, entonces, cualquier belga, italiano, alemán, francés aparecía como aureolado de un aumento de inteligencia, de finura, de distinción, y le profesábamos una admiración que sólo podían alterar los celos y la envidia que se apoderaban de nosotros, jóvenes, cuando uno de estos belgas de paso por Sofía hacía que la chica de nuestros sueños se girara; incluso cuando el belga ya se había ido, ella muchas veces continuaba mirándonos por encima del hombro.

Por eso, los búlgaros se muestran bastante receptivos frente a las culturas extranjeras: no sólo no dejan de soñar con irse al extranjero (a «Europa» preferentemente, aunque también se conformarían con otro continente), sino que además aprenden de buen grado las lenguas foráneas y se precipitan, llenos de benevolencia, sobre las películas y los libros extranjeros. Cuando vine a vivir a Francia, a este prejuicio favorable respecto a los extranjeros se añadió otro: obligado a hacer cola durante horas en jefatura de policía para obtener la renovación de mi tarjeta de residencia, no podía por menos de sentirme solidario con los otros extranjeros que estaban a mi lado, magrebíes, latinoamericanos o africanos, los cuales padecían idénticas penosas molestias; además, los empleados de las ventanillas o, en

otras partes, los guardias, conserjes y policías, no hacían el desglose: todos los extranjeros eran tratados de la misma forma, al menos en un principio. En esta ocasión también, pues, para mí el extranjero era bueno: ya no como objeto de envidia, sino como compañero de infortunio —a pesar de que en mi caso personal éste fuese muy relativo.

Pero cuando empecé a reflexionar sobre estas cuestiones, me di cuenta de que semejante actitud era bien criticable: no solamente en los casos caricaturescos en los que ello salta a la vista, sino en su principio mismo. El juicio de valor que yo emitía estaba fundado en un criterio puramente relativo: sólo se es extranjero a los ojos de un autóctono, no se trata de una cualidad intrínseca; decir de alguien que es extranjero, evidentemente es decir muy poco. Por otro lado, yo no intentaba saber si tal comportamiento era, en sí mismo, justo y digno de admiración; me bastaba con comprobar que era de origen extranjero. Además, había en ese caso un paralogismo que la xenofilia comparte con la xenofobia, o con el racismo (aunque ella parte de una intención más generosa), y que consiste en postular una solidaridad entre las diferentes propiedades de una misma persona: aunque tal individuo sea al mismo tiempo francés e inteligente, tal otro argelino e inculto a la vez, esto no permite deducir las características morales de las características físicas, y aún menos extender esta deducción al conjunto de la población.

La xenofilia conoce dos variantes, según el extranjero en cuestión pertenezca a una cultura percibida globalmente como superior o inferior a la suya propia. Los búlgaros admiradores de «Europa» ilustran la primera, que podríamos llamar el *malinchismo*, volviendo a tomar el término utilizado por los mexicanos para designar la adulación ciega de los valores occidentales, antiguamente españoles, hoy en día angloamericanos, palabra que procede del nombre de la célebre Malinche, la intérprete indígena de Cortés. El caso de la propia Malinche es quizá menos marcado de lo que el término puramente despectivo de *malinchismo* nos haría pensar; pero el fenómeno está bien atestado en todas las culturas en las que un sentimiento de inferioridad se mantiene respecto a otra cultura. La segunda variante es conocida en la tradición francesa (y en otras tradiciones occidentales): es la del buen salvaje, es decir unas culturas extranjeras admiradas precisamente debido a su primitivismo, su retraso, su inferioridad tecnológica. Esta última actitud permanece viva en la actualidad y podemos identificarla claramente a través de tal discurso ecologista o tercermundista.

Lo que hace no antipáticos, sino poco convincentes esos comportamientos de xenofilia es pues aquello que tienen en común con la xenofobia: la relatividad de los valores sobre los que se fundan; es como si declarara la vista de perfil intrínsecamente superior a la vista de frente. Diría otro tanto del principio de tolerancia, del que nos valemos de buen grado hoy en día. Nos gusta oponer la tolerancia al fanatismo, y juzgarla superior a éste; pero en esas condiciones, el juego está ganado por anticipado. La tolerancia sólo es una cualidad cuando los objetos respecto a los que se ejerce son verdaderamente inofensivos: ¿por qué condenar a los otros, como se ha hecho infinidad de veces sin embargo, si difieren de nosotros por sus hábitos alimenticios, indumentarios o higiénicos? En cambio, la tolerancia está fuera de lugar si los «objetos» en cuestión son las cámaras de gas, o, por tomar un ejemplo más lejano, los sacrificios humanos de los aztecas: la única actitud aceptable a su respecto es la condenación (aunque esta condenación no nos enseña si debemos intervenir para hacer cesar tales actos ni cómo debemos hacerlo). Ocurre un poco lo mismo finalmente con la caridad cristiana o con la piedad respecto a los débiles y los vencidos: así como resulta abusivo declarar que alguien tiene razón simplemente porque es el más fuerte, sería injusto declarar que los débiles merecen siempre nuestra simpatía a causa de su misma debilidad; un estado pasajero, un accidente de la historia queda arrogado en calidad de rasgo constitutivo.

Por mi parte, pienso que la piedad y la caridad, la tolerancia y la xenofilia no deben ser radicalmente dejadas de lado, pero que su lugar no está en los principios sobre los cuales se funda el juicio. Si condeno las cámaras de gas o los sacrificios humanos, no es en función de tales sentimientos, sino en nombre de principios absolutos que proclaman, por ejemplo, la igualdad de derecho de todos los seres humanos o el carácter inviolable de su persona. Sin embargo, otros casos son menos evidentes: los principios son abstractos y su aplicación plantea problemas; probablemente ésta requerirá mucho tiempo; mientras tanto, seguramente es preferible practicar la tolerancia antes que la justicia somera. En otras ocasiones, se ve perfectamente de qué lado están las buenas razones; no obstante, la miseria, la indigencia, la desgracia, también cuentan y hay que tomarlas en consideración. Dejar que el comportamiento cotidiano vaya guiado únicamente por los principios abstractos conduce rápidamente a los excesos del puritanismo, que ama las abstracciones más que a los seres. La piedad y la tolerancia ocupan pues su lugar, pero está del lado de las intervenciones prácticas, de las reacciones inmediatas, de los gestos concretos, y no del de los principios de la justicia o de los criterios sobre los que fundar el juicio. Permanezco, en suma, en las posiciones de Spinoza, que declaraba: «La piedad, en el hombre que vive bajo la conducta de la razón, por sí misma es mala e inútil. [...] Aquel que fácilmente es movido por el afecto de la piedad, y que la desgracia o las lágrimas del prójimo conmueven, muchas veces hace cosas de las que luego se arrepiente; tanto porque no hacemos, por afecto, nada que no creamos de manera cierta como algo bueno, como porque las falsas lágrimas nos engañan fácilmente». Pero añadía rápidamente este correctivo: «Hablo expresamente del hombre que vive bajo la conducta de la razón. Ya que aquel que no mueve ni razón ni piedad a socorrer a los otros, con razón es llamado inhumano».[1]

¿Pero juzgar a las culturas extranjeras no resulta, en sí mismo, reprensible? Tal parece ser, en todos los casos, el consenso de nuestros contemporáneos iluminados (en cuanto a los demás, evitan expresarse en público). Leo por ejemplo en *Le Français dans le monde*, la revista de los profesores de francés en el extranjero, en un número consagrado, en 1983, a nuestro mismo tema (titulado «De una cultura a otra»), en un autor cuyas buenas intenciones no pongo en duda, este ataque contra la comparación entre culturas: «La comparación como ángulo de análisis de culturas comporta un cierto número de riesgos y peligros, sobre todo de jerarquización de las culturas. [...] Teórica y metodológicamente la comparación es peligrosa. Efectivamente, procurar establecer un paralelo, querer encontrar en cada cultura los mismos elementos pero bajo formas distintas o grados de madurez distintos implica la creencia en la existencia de un esquema cultural universal a partir del cual se ordenarían todas las culturas. Ahora bien, ya se sabe, cada uno hace volver lo universal a sí mismo».[2]

La aproximación es peligrosa pues lleva al juicio comparativo y a la jerarquía: esto vale más que aquello; no obstante, tales gestos son forzosamente egocéntricos. Pero esto es ver a los seres humanos a imagen y semejanza de las partículas físicas o, en el mejor de los casos, de las ratas de laboratorio. Los humanos están determinados, sin lugar a dudas, por su biografía, por sus condiciones materiales, por su pertenencia étnica; ¿pero tanto lo están como para no poder liberarse nunca? ¿Dónde han quedado la conciencia y la libertad humanas? ¿Y todas las aspiraciones de la humanidad a la universali-

1. Spinoza, B., *Ética*, Seuil, 1988, IV, Proposición L.
2. «De una cultura a otra», en *Le Français dans le monde*, 181, 1983.

dad, atestiguadas desde hace tanto tiempo como la memoria nos permite recordar? ¿Tan sólo han sido manifestaciones más o menos hábilmente enmascaradas del etnocentrismo? Semejante discurso hiperdeterminista no se encuentra falto de consecuencias políticas: si se hace creer a los hombres que son esclavos, acaban por convertirse en esclavos. Así es como, detrás de la exigencia «teórica y metodológica», se revelan prejuicios ideológicos relativistas que nada justifican y que muchos hechos contradicen.

Creo que detrás del temor de jerarquizar y de juzgar hay el espectro del racismo. La gente se dice que si condena el sacrificio humano, corre el riesgo de convertirse en un campeón de la raza blanca. Y, ciertamente, Buffon o Gobineau se equivocaban al concebir las civilizaciones formando una pirámide única cuya cúspide estaba ocupada por los rubios alemanes o por los franceses, y la base, o mejor aún el fondo, por los pieles rojas y por los negros. Pero su error no fue haber afirmado que las civilizaciones son distintas y no obstante comparables, pues sin eso tendríamos que negar la unidad del género humano, lo que comporta «unos riesgos y peligros» mucho más graves; el error es haber postulado la solidaridad de lo físico y de lo moral, del color de la piel y de las formas tomadas por la vida cultural; dicho de otro modo, éste procede de un cierto espíritu determinista que ve la coherencia en todas partes; un espíritu ligado a la actitud del sabio, que tan sólo quiere admitir dos series de variables, observables durante el mismo tiempo y en los mismos espacios, o sea sin relación entre ellas. Habría que decir más: aun suponiendo que se establezca esta correlación entre físico y moral (aunque en la actualidad esto no sea así) y que se ponga en evidencia una jerarquía en el plano de las cualidades físicas, esto no quiere decir que debamos abrazar las posiciones racialistas. Experimentamos temor ante la idea de que las desigualdades naturales entre partes de la humanidad puedan ser descubiertas (del tipo: las mujeres están menos dotadas para la comprensión global del espacio, los hombres tienen un menor dominio del lenguaje). Pero no hay que temer lo que no es más que una pura cuestión empírica, puesto que, sea cual sea la respuesta, no podría dar pie a una ley desigualitaria. El derecho no se funda en el hecho, la ciencia no puede fabricar los objetivos de la humanidad. El racista establece sobre una supuesta desigualdad de hecho una desigualdad de derecho; existe ahí una transición que provoca al escándalo, mientras que la observación de las desigualdades no es, en sí misma, de ninguna manera reprensible.

No hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano; debo poder decir no que tal cultura tomada como un todo es superior o inferior a tal otra (sería otra vez ver coherencia en todas partes), sino que tal característica de una cultura, tanto si es la nuestra como si es otra, tal comportamiento cultural es condenable o laudable. Si damos excesiva importancia al contexto —histórico, cultural—, todo queda excusado; sin embargo, la tortura, por tomar un ejemplo, o la excisión, por tomar otro, no son justificables por el hecho de practicarse en el marco de tal o cual cultura particular.

2

Podemos distinguir dos niveles en las relaciones internacionales: hay interacción por un lado entre Estados, por otro lado entre culturas; los dos pueden coexistir también. Las relaciones entre Estados, las cuales, a pesar de los esfuerzos desplegados por algunas instancias transnacionales, se apoyan en el único equilibrio de fuerzas e intereses, no forman parte de mi tema; de las relaciones interculturales intentaré describir ciertas formas y ciertas intenciones.

Desde que las sociedades humanas existen, mantienen relaciones mutuas. De la misma forma que no podemos imaginar a los hombres viviendo primero aisladamente y sólo poco después formando una sociedad, no podemos concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura tan sólo evoluciona por sus contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural. Y, así como el individuo puede ser filántropo o misántropo, las sociedades pueden valorar sus contactos con los otros o al contrario su aislamiento (pero sin llegar nunca a practicarlo de forma absoluta). Volvemos a encontrar aquí los fenómenos de xenofilia y de xenofobia, con, para la primera, manifestaciones como la admiración por lo exótico, el deseo de evasión, el cosmopolitismo, y, para la segunda, las doctrinas de la «pureza de la sangre», el elogio del arraigamiento, los cultos patrióticos.

¿Cómo juzgar los contactos entre culturas (o su ausencia)? Podríamos decir, en un primer momento (se trata siempre del consenso engañoso), que ambas son necesarias: los habitantes de un país se benefician de un mejor conocimiento de su propio pasado, de sus valores, de sus costumbres, así como de su carácter abierto frente a las otras culturas. Pero esta simetría es ilusoria: la referencia a la

cultura particular y la referencia al conjunto de las culturas, en resumidas cuentas, a la cultura universal, no forman una oposición. Podríamos comparar, en una primera aproximación, la cultura a la lengua: tanto la una como la otra permiten al individuo ordenar la diversidad de lo vivido y a la vez hacerlo inteligible; tanto la una como la otra se componen de elementos específicos que, sin embargo, dan acceso a un sentido que es, o puede convertirse en, común. Desde este punto de vista, la inmersión en una cultura particular no nos aleja de lo universal; al contrario, incluso es la única vía que con seguridad nos conduce hasta él.

Pero la comparación con la lengua está muy limitada; en otros planos, sobresale la diferencia. Para empezar, una lengua está rigurosamente organizada por su gramática, que es la misma para todos, a pesar de la existencia de los dialectos y de los sociolectos. No ocurre lo mismo con la cultura. La imagen de unidad y de homogeneidad que ésta gusta dar de ella misma procede de una inclinación del espíritu; es muestra de una decisión *a priori*. En su propio interior, una cultura se constituye a través de un trabajo constante de traducción (¿o quizá deberíamos decir de «transcodificación»?), por un lado porque sus miembros se dividen en subgrupos (de edad, de sexo, de procedencia, de pertenencia socioprofesional), por otro lado porque las vías mismas a través de las cuales se comunican no son parecidas; en el lenguaje, la imagen no es convertible sin restos, como tampoco la inversa. Cada uno de nosotros, lo sepamos o no, participa de varias culturas a la vez; la «cultura francesa» es la suma de esos subconjuntos, no su fusión. La «traducción» incesante entre ellas es en realidad lo que asegura el dinamismo interno de una sociedad.

Por otro lado, la cultura no es una «forma orgánica», como decían los románticos, como tampoco está «estructurada como un lenguaje», es decir que en ella no está todo íntimamente relacionado, y la introducción de un elemento nuevo no conlleva una modificación de los otros elementos presentes. Al azar de los encuentros, de los viajes, de las modas, de las catástrofes naturales, las poblaciones y por tanto las culturas, aisladas hasta entonces, entran en contacto; integran entonces unos segmentos de culturas extranjeras, sin necesidad de transformarse de arriba abajo: la historia rebosa de tales ejemplos. Las culturas no son sistemas, en el sentido estricto, sino conglomerados de fragmentos de origen diverso. Las culturas europeas son ejemplos típicos de tales ensamblajes: aunque posean toda una herencia común (pero que comporta, en el punto de partida, al menos dos tradiciones, la judeocristiana y la grecorromana), cada

una ha conservado suficientes características específicas para que sus contactos mutuos aporten sorpresa y por lo tanto mutaciones; también, de muy antiguo, han procurado entrar en contacto con otras culturas, en Asia, en África y en América.

Si nos situamos ahora en el plano práctico, hay que reconocer que, a pesar de que tanto la atracción por el extranjero como su rechazo están ambos avalados por los hechos, las actitudes de rechazo son mucho más numerosas. Prolongación social del egoísmo infantil, atavismo animal, o gasto psíquico menor, poco nos importa la explicación que se le dé; basta con observar el mundo que nos rodea para comprobar que la exclusión de los otros es más fácil que la actitud abierta. Esta misma actitud está ampliamente testimoniada en los discursos teóricos consagrados a la cuestión: el miedo al mestizaje (aquello que Pierre-André Taguieff llama en su libro *La fuerza del prejuicio*, la «mixofobia») ha encontrado elocuentes portavoces a lo largo de la historia. Y el mestizaje cultural no ha sido menos deshonrado que su variante física. «Esa comunicación entre todos los pueblos, tan alabada por los filósofos, tan sólo ha conducido a una comunicación de vicios; y eso es lo que debía ocurrir: la salud no se alcanza a través de los contactos; tan sólo las enfermedades son contagiosas», escribía, a principios del siglo XIX, Bonald;[3] por eso, el mismo Bonald estigmatiza el «gusto excesivo por los viajes».[4] El rechazo de los contactos ha recibido apoyos inesperados hoy en día: la izquierda liberal milita a favor del «derecho a la diferencia», y por lo tanto intenta preservar las culturas minoritarias de la influencia de las culturas hegemónicas; la derecha nacionalista afirma que únicamente la inmersión en la cultura nacional garantiza el desarrollo de un pueblo, y preconiza por consiguiente el regreso de los inmigrados a su país de origen; finalmente los etnólogos, asustados quizá por la rápida transformación de su objeto de predilección, las pequeñas sociedades rurales, han acabado declarando que la «comunicación integral con el otro» representa una amenaza mortal para la supervivencia de nuestra propia cultura.

Tales temores me parecen excesivos: al mismo tiempo que se homogeneiza, la humanidad se diversifica, según nuevos parámetros; la diferencia entre culturas, motor de la civilización, no desaparecerá, a pesar de que haya disminuido después de los descubrimientos

3. Bonald L. De, *De la chrétienté et du christianisme*, en *Oeuvres*, t. XII, 1830, pág. 318.
4. *Ibíd.*, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 3 vol., 1854, t. I, pág. 490.

técnicos en el campo de la comunicación. Mientras tanto, cualquier tentativa para regular el movimiento de las poblaciones a escala mundial tan sólo haría que nos acercásemos a ese Estado universal y uniforme, que temen (con razón) los enemigos del mestizaje: el remedio sería peor que la enfermedad. En el plano moral, la referencia a lo universal es inevitable; sólo puede salir ganando de un mejor conocimiento de los otros. Podemos llamar, con Northrop Frye, *cambio de valor* el retorno hacia sí mismo de una mirada informada por el contacto del otro, y juzgar que en él mismo es un valor, mientras que su contrario no lo es. En contra de la metáfora tendenciosa del arraigamiento y del desarraigo, diremos que el hombre no es un árbol, y que éste es su privilegio; nos acercaremos en este sentido a Benda, que recordaba en *La traición de los clérigos* la sabiduría de los antiguos: «Plutarco enseñaba: "El hombre no es una planta, hecha para permanecer inmóvil y que tenga sus raíces fijadas en el suelo donde ha nacido", [...] Antístenes respondía a sus cofrades, vanidosos de ser autóctonos, que compartían ese honor con los caracoles y los saltamontes».[5] Así como el progreso del individuo (del niño) consiste en una transición del estado en que el mundo tan sólo existe en y para el sujeto a otro en el que el sujeto existe en el mundo, el progreso «cultural» consiste en una práctica de cambio de valor.

Está claro que para el individuo el contacto con las otras culturas no tiene la misma función que el que mantiene con la suya propia. Este último es constructivo; el otro es crítico: permite no considerar automáticamente mis valores como una norma universal. Esto no conduce al relativismo en el que todo vale lo mismo, sino a darse cuenta, en primer lugar, de que ciertos elementos de la cultura son muestras del juicio moral transcultural, y otros no (no se clasificará el sacrificio o el abandono de las costumbres indumentarias o alimentarias); y, en segundo lugar, a decidir fundar ese juicio en la razón, antes que tomarlo de la costumbre.

El contacto entre las culturas puede fracasar de dos maneras distintas: en el caso de una ignorancia máxima, las dos culturas se mantienen, pero sin influencia recíproca; en el de la destrucción total (la guerra de exterminación), existe el contacto, pero termina con la desaparición de una de las dos culturas: es el caso de las poblaciones indígenas de América, salvando alguna excepción. El contacto efectivo conoce variedades innumerables, que podríamos ordenar de mil maneras. Digamos en primer lugar que aquí la reciprocidad es más

5. BENDA, J., *La trahison des clercs*, J. J. Pauvert, 1965, págs. 56-57.

bien la excepción y no la regla: no por el hecho de que los folletines americanos de televisión influencian a la producción francesa, la inversa será, o tendrá que ser, verdadera. La desigualdad, en ausencia de una acción concertada del Estado, es la causa misma de la influencia; a su vez está ligada a desigualdades económicas, políticas, tecnológicas. No parece que debamos indignarnos ante el hecho (aunque podamos lamentarlo de vez en cuando): no hay motivo para esperar un equilibrio en la balanza de pagos.

Desde otro punto de vista podemos establecer distinciones entre las interacciones más o menos logradas. Me acuerdo del sentimiento de frustración que se apoderaba de mí al final de conversaciones animadas con amigos marroquíes o tunecinos que soportaban la influencia francesa; o con colegas mexicanos que se lamentaban de la de América del Norte. Me parecía que estaban acorralados ante una elección estéril: o bien el *malinchismo* cultural, es decir la adopción ciega de los valores, de los temas e incluso de la lengua de la metrópolis; o bien el aislacionismo, el rechazo de la aportación «europea», la valoración de los orígenes y de la tradición, que venía a ser muchas veces una negación del presente y un rechazo, entre otros, del ideal democrático. Cada uno de los términos de esta alternativa me parecía tan poco deseable como el otro; pero ¿cómo se podía evitar la elección?

He encontrado una respuesta a esta pregunta en un campo particular, en el de la literatura, en uno de los primeros teóricos de la interacción cultural: Goethe, promotor de la idea de literatura universal *Weltliteratur*. Podríamos imaginar que la «literatura universal» no es más que el mínimo común denominador de las literaturas del mundo. Las naciones de la Europa occidental, por ejemplo, han acabado reconociendo un fondo cultural común —los griegos y los romanos—, y cada una de ellas ha admitido en el interior de su propia tradición algunas obras procedentes de sus vecinos: un francés no ignora los nombres de Dante, Shakespeare y Cervantes. En la época de los aviones supersónicos y de los satélites de información, podemos imaginar que algunas obras maestras chinas y japonesas, árabes e indias se añadan a esta corta lista. Se procede por eliminación, preservando tan sólo aquello que puede convenir a todos.

Pero ésta no es ni mucho menos la idea que Goethe se hace de la literatura universal. Lo que le interesa son precisamente las transformaciones que sufre cada literatura nacional en la época de los intercambios universales. Y él nos indica una doble vía a seguir. Por un lado, no hay que renunciar a la propia particularidad, al contra-

rio: hay que ahondarla, por decirlo así, hasta que descubramos en ella lo universal. «En cada particularidad, tanto si es histórica, mitológica o procedente de una fábula, como si es inventada de manera más o menos arbitraria, veremos cada vez más apuntar y transparentarse la universalidad a través del carácter nacional e individual.»[6] Por otro lado, frente a la cultura extranjera, no debemos someternos, sino ver en ella otra expresión de lo universal, y por lo tanto procurar incorporarlo: «Hay que aprender a conocer las particularidades de cada nación, a fin de dejárselas, lo que permite precisamente que podamos entrar en intercambio con ellas: pues las particularidades de una nación son como su lengua y su moneda». Por tomar un ejemplo de nuestros tiempos, y no del de Goethe, si *Cien años de soledad* pertenece a la literatura universal, es precisamente porque esta novela está tan profundamente enraizada en la cultura del mundo caribe; y, recíprocamente, si consigue expresar la especifidad de ese mundo, es porque no duda en hacer suyos los descubrimientos literarios de Rabelais y de Faulkner.

El propio Goethe, el autor más influyente de la literatura alemana, ha mostrado, como bien sabemos, una curiosidad infatigable respecto a todas las demás culturas próximas o lejanas. «Nunca he dirigido una mirada ni he hecho un paso en un país extranjero, escribe en una carta, sin la intención de conocer en sus más variadas formas lo universalmente humano, lo que está difundido y distribuido por el mundo entero, y reencontrarlo luego en mi patria, reconocerlo y promoverlo.»[7] El conocimiento del otro sirve para el enriquecimiento propio: aquí, dar es tomar. No encontraremos pues en Goethe ningún rastro de purismo, lingüístico o de otro tipo: «El poder de una lengua no se manifiesta por el hecho de que rechace lo que le es extranjero, sino porque se lo incorpora»;[8] también practica lo que llama, un poco irónicamente, el «purismo positivo», es decir la absorción de los términos extranjeros que se echarían a faltar en la lengua materna. Más que el mínimo común denominador, lo que Goethe busca en la literatura universal es el máximo producto.

¿Podríamos concebir una política cultural inspirada en los principios de Goethe? El Estado moderno y democrático, el Estado francés por ejemplo, no deja de comprometer su responsabilidad y sus fondos en una política cultural internacional. Si los resultados muchas veces son decepcionantes, existe una razón que va más allá de este ámbito particular: y es que, como diría Perogrullo, siempre es más fácil organizar aquello que se deja organizar. Es más fácil hacer que se encuentren los ministros de dos países, o sus consejeros, que sus creadores; y los creadores, más que los elementos artísticos dentro de una obra (por eso, también, la organización de la investigación está eliminando a la propia investigación). Es imposible contar los coloquios, las emisiones, las asociaciones que se proponen mejorar la interacción cultural; no se puede decir que sean perjudiciales, pero también podemos dudar de su utilidad. Veinte encuentros entre los ministros de cultura francés y griego no igualarán el impacto de una novela traducida de una lengua a otra.

6. GOETHE, J. W., *Escritos sobre el arte*, Klincksieck, 1983.
7. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*

Pero dejando de lado esta plaga moderna de la burocracia, podemos apreciar un tipo de intervención más que otro. Inspirándonos en los principios de Goethe, podríamos decir que el objetivo de una política intercultural tendría que ser más bien la importación de los otros que la exportación de uno mismo. Los miembros de una sociedad no pueden practicar espontáneamente el cambio de valor si ignoran la existencia de valores distintos a los suyos; emanación de la sociedad, el Estado debe ayudar a hacérselos accesibles: la elección tan sólo es posible a partir del momento en el que hemos sido informados de su existencia. Los beneficios, para esos mismos miembros, de la promoción de sus prestaciones en el extranjero parecen más insignificantes. Si durante el siglo XIX la cultura francesa juega un papel preponderante, no es porque se subvencione su exportación; es porque es una cultura viva, y que, entre los otros, acoge ávidamente todo aquello que se hace fuera. Quedé sorprendido, al llegar a Francia en 1963, desde mi pequeño país afectado por la xenofilia, al descubrir que, en un terreno determinado, el de la teoría literaria, se desconocía no solamente aquello que estaba escrito en búlgaro o en ruso, lenguas exóticas indudablemente, sino también en alemán e incluso en inglés; por esto, mi primer trabajo intelectual aquí fue una traducción del ruso al francés... Esta ausencia de curiosidad por los otros es un signo de debilidad, no de fuerza; se conoce mejor el pensamiento francés en Estados Unidos que el pensamiento norteamericano en Francia. Hay que favorecer las traducciones al francés más que las del francés: la batalla de la francofonía se desarrolla antes que nada en la misma Francia.

La interacción constante de las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizadas, criollizadas, y esto a todos los niveles: desde los escritores bilingües, pasando por las metrópolis

cosmopolitas, hasta los Estados pluriculturales. En lo que concierne a las entidades colectivas, varios modelos igualmente insatisfactorios nos vienen a la memoria. Pasemos por alto la asimilación pura y simple, que no saca ningún provecho de la coexistencia de dos tradiciones culturales. El gheto, que protege y como mínimo mantiene intacta la cultura minoritaria, no es seguramente una solución defendible, puesto que no favorece de ninguna manera la fecundación mutua. Pero el *melting-pot* llevado a sus extremos, en el que cada una de las culturas de origen aporta su propia contribución a una nueva mezcla, tampoco constituye ninguna buena solución, al menos desde el punto de vista del desarrollo de las culturas; es, más o menos, la literatura universal obtenida por sustracción, donde cada uno tan sólo da lo que los otros ya poseían; en este caso los resultados nos hacen pensar en esos platos de gusto indefinido que encontramos en los restaurantes italocubanochinos, en América del Norte. La otra idea de literatura universal podría volver a servir de modelo aquí: tiene que haber integración para que podamos hablar de una cultura (compleja), y no de la coexistencia de dos tradiciones autónomas (desde este punto de vista, la inmigración es preferible a la migración); pero la cultura integrante (y dominante, por lo tanto) debería, aun manteniendo su identidad, enriquecerse a través de la aportación de la cultura integrada, y descubrir el esponjamiento, en lugar de las evidencias anodinas. Pensamos, por ejemplo, aunque la cosa se hizo con sangre, en la manera en que los árabes influenciaron a la cultura española y, más allá, europea, durante la Edad Media y el Renacimiento. Las cosas parecen más sencillas en el caso de los individuos y, en el siglo XX, el exilio se ha convertido en el punto de partida de experiencias artísticas notorias.

El cambio de valor es en él mismo un valor. ¿Podemos decir por ello que cualquier contacto, cualquier interacción con los representantes de una cultura otra son hechos positivos? Esto sería caer en las aporías de la xenofilia: el otro no es bueno por el simple hecho de ser otro; algunos contactos tienen efectos positivos, otros no. El mejor resultado del cruce de culturas es frecuentemente la mirada crítica que volvemos hacia nosotros mismos; de ninguna manera implica la glorificación del otro.

SEGUNDA PARTE

ENTRE NOSOTROS

I

FICCIÓN Y REALIDAD

1

Valéry señalaba que al admirar el retrato de un personaje antiguo, nos inclinamos por declararlo *verdadero* aunque no dispongamos de ningún medio para verificar semejante juicio. Hacía extensiva esta observación a los libros: tratándose de un pasado un poco alejado, y ateniéndonos a la reacción del lector, «no hay razón para distinguir», escribía, entre los autores de historia y los autores de ficción, entre los libros de «testigos verdaderos y los de testigos imaginarios». «Podemos según nos plazca considerarlos a todos como *inventores*, o bien a todos como *reportistas*.»[1] No es que los consideremos a todos, espontáneamente, como igualmente verdaderos, sino que las razones que nos inducen a declarar a unos más verdaderos que a otros no tienen nada que ver con la veracidad real de esos relatos, de los que no sabemos nada. Lo que apreciamos, podríamos decir (a pesar de que Valéry no emplee estas palabras), es la verosimilitud, no la verdad; el efecto de verdad, el efecto de realidad, no lo real y la verdad en sí mismos.

Valéry no hace más que formular a su manera un sentimiento muy extendido entre los autores modernos (desde más o menos la mitad del siglo XIX), sin darle, a pesar de todo, una forma extremada, ya que no se olvida de precisar que esta imposibilidad de distinguir entre textos de verdad y textos de ficción se observa únicamente «en sus efectos instantáneos en el lector» y reserva de esta manera la posibilidad de una verificación ulterior, y de una distinción, por lo tanto, que tendrían que establecer los eruditos. Muchos de nuestros contemporáneos no se enredan con tales precauciones: creyendo que no existen los hechos sino sólo interpretaciones de los mismos (la fór-

1. VALÉRY, P., *Regards sur le mond actuel*, Gallimard, 1962, pág. 11-12.

mula es de Nietzsche, pero innumerables autores la han tomado por su cuenta, bajo una forma u otra), extienden los efectos de esta imposibilidad primera —ningún signo textual nos garantiza la verdad del texto— a la propia naturaleza del conocimiento, igual que a la del mundo. Por otra parte, la fórmula completa sería: no hay hechos, sino sólo discursos sobre los hechos; por consiguiente, no hay verdad del mundo, sino sólo interpretaciones del mundo.

A fin de cuentas, no se trata de un descubrimiento de los modernos; la única cosa nueva es, quizás, el sentimiento eufórico que acompaña la afirmación. Platón comprueba con gran amargura que en el tribunal, los jueces tratan de discursos, y nunca, o casi nunca, de hechos (no han asistido al crimen que instruyen); por consiguiente, los pleiteantes, aspirando persuadir a los jueces, recurren a la verosimilitud, a lo que arrastra a la adhesión, más que a la verdad, cuyos efectos son inciertos. Ante los tribunales, la elocuencia, o capacidad de producir el efecto de verdad, se aprecia más que la verdad misma; de ahí la fama de los sofistas, maestros de la elocuencia. De esta comprobación, Platón saca unas consecuencias opuestas a las de la mayoría de los autores modernos: en vez de cantar el elogio de los poetas, de los «testigos imaginarios», él recomienda su exclusión de la ciudad.

Aparte de esta primera interpretación de la relación entre ficción y verdad, nuestra modernidad conoce otra, más radical aún, que consiste en decir, no que son indiscernibles, sino que la ficción es más verdadera que la historia: se mantiene la distinción, pero se invierte la jerarquía. En un libro reciente, que participa de varios géneros —novela, sociología, autobiografía, ensayo— y que se titula *La travesía del Luxemburgo*, Marc Augé señala una fórmula publicitaria: una obra de etnología francesa es elogiada por ser «tan patente de verdad como una novela de Balzac».[2] Al comentar esta sorprendente pretensión (el novelista garantiza la verdad del historiador), Augé llega a la conclusión de que es legítima: el historiador, como el etnólogo, está obligado, debido a las reglas inflexibles de su profesión, a referir únicamente aquello que ha sucedido, aquello que puede establecer como hechos; mientras que el novelista, que «no tiene esta superstición de la palabra verdadera»,[3] puede acceder a una verdad superior, más allá de la verdad de los detalles. Historiadores y etnólogos harían bien en apuntarse a la escuela de los novelistas.

2. AUGÉ, M., *La traversée du Luxembourg*, Hachette, 1985, págs. 18-19.
3. *Ibíd.*, pág. 26.

Una vez más, la idea no es original. Por no citar más que un ejemplo del pasado más o menos reciente, podemos ver como Stendhal anotaba en su diario íntimo, en fecha de 24 de mayo de 1834: «La señora de Tracy me decía: "No es posible alcanzar la verdad más que en la novela". Cada día me convenzo más de que en otras partes es pura pretensión».[4] El contexto de esta anotación muestra cómo Stendhal considera a la novela como superior, por un lado, a los libros de historia (biografías, etc., su *Vida de Rossini*, por ejemplo), porque permite superar lo factual, y por otro lado, a los libros de filosofía, a los tratados abstractos (podemos pensar en su *Del amor*), porque no se aleja de lo particular, porque sabe mantenerse en el detalle. La novela es, para Stendhal, una vía mediana y regia al mismo tiempo: más filosófica que la historia, más concreta que la filosofía; probablemente por la misma razón que, unos cuantos años antes, Rousseau describía el *Emilio*, su libro más ambicioso y el más desconocido, como «la novela de la naturaleza humana».[5] Sin embargo, el término que Stendhal escoge para describir esta propiedad no es la eficacia ni la elocuencia, sino la verdad. Esta virtud mediana no puede dejar de recordarnos a Aristóteles, el discípulo heterodoxo de Platón, quien, más de veinte siglos antes, ya había declarado que la poesía era más noble y más filosófica que la historia, por razones parecidas a las de Stendhal y de Augé (porque la poesía es más general, porque escapa a lo contingente); los poetas, librados del destierro al que Platón los destinaba, volvían a encontrar, en el interior de la ciudad, una función más digna. Aristóteles no decía, señalémoslo, que eran más verdaderos que los historiadores; solamente que (¿solamente?) eran más nobles y más filosóficos.

He aquí pues dos opiniones, igualmente antiguas, igualmente convincentes, que tienen en común el negar a la historia un privilegio sobre la ficción. Sin embargo, si nos apartamos de los grandes pensadores y nos dirigimos hacia la humilde realidad de la vida cotidiana, nos cuesta un poco aceptar esta conclusión. Imagínese en el banquillo de los acusados, inculpado a causa de un crimen que no ha cometido: ¿aceptaría como principio previo que ficción y verdad son equivalentes, o que la ficción es más verdadera que la historia? Imagínese que alguien niega la realidad del genocidio llevado a cabo por los nazis: ¿replicaría que, digan lo que digan los defensores de uno u otro punto de vista, el debate no tiene interés dado que de todas

4. STENDHAL, *Oeuvres intimes*, t. II, Gallimard, 1980, pág. 198.
5. ROUSSEAU, J. J., *Émile*, en *Oeuvres complètes*, t. IV, Gallimard, 1969, pág. 777.

formas tan sólo se trata de interpretaciones? Imagínese que lee esta proposición escrita de forma explosiva en las paredes de un edificio, como yo lo hice el otro día yendo hacia la Biblioteca Nacional: «Los inmigrados son ocupantes nazis sin uniforme»; ¿se contentaría con analizar la estructura de la metáfora o incluso con emitir un juicio moral sobre los valores sugeridos por este lema? ¿No se plantearía la cuestión de saber si la afirmación es cierta o falsa? Y si opta por el mantenimiento de la distinción en la vida práctica, ¿por qué negarle un lugar en la teoría?

De acuerdo, me dirá. Pero entonces, ¿qué estatuto debemos otorgar a la «verdad» de las ficciones? ¿Se equivocaron todos esos autores del pasado, que creían que la poesía podía decir la verdad? ¿Nos equivocamos nosotros cuando, al oír los versos de Baudelaire, al leer las novelas de Balzac, notamos una verdad humana acercarse hasta nosotros? ¿Y debemos perseguir a los poetas, bajo pretexto de que no dicen la verdad?

Podríamos responder a estas nuevas preguntas si aceptáramos primero un análisis más profundo de la noción de «verdad», que parece ser la causa del problema. Al menos, deben distinguirse dos significados de la palabra: la verdad-adecuación y la verdad-revelación, la primera no conociendo otra medida que el todo o nada, la segunda, el más y el menos. Si X ha cometido un crimen es cierto o falso, sean cuales sean, por otra parte, las circunstancias atenuantes; igualmente, para saber si los judíos salieron o no en forma de humo por las chimeneas de Auschwitz. Sin embargo, si la pregunta trata de las causas del nazismo o de la identidad del francés medio en 1991, ninguna respuesta de este tipo es concebible: las respuestas tan sólo pueden contener más o menos verdad, ya que pretenden revelar la naturaleza de un fenómeno, y no establecer unos hechos. El novelista tan sólo aspira a este segundo tipo de verdad; y no tiene ninguna lección que dar al historiador en cuanto al primero.

Pero si esta distinción es un punto de partida necesario, no por eso es suficiente. En primer lugar, si es cierto que el novelista aspira únicamente a la verdad de revelación, el historiador (o el etnólogo, o el sociólogo), no puede contentarse únicamente con el establecimiento de los hechos incontestables. En resumen, el historiador se enfrenta a un dilema: o bien atenerse a los hechos, inatacables pero poco convincentes por sí mismos; o intentar interpretarlos y entonces dar pábulo a los críticos; pocos han escogido la primera vía (nadie quiere contentarse con saber de qué color era el caballo de Enrique IV). Pero, ¿cómo se pasa de la primera a la segunda concepción

de la verdad? Y si se trata de dos cosas verdaderamente distintas, ¿nos interesa mantener este término único de «verdad», justo para engendrar confusiones? Si decimos que Balzac es más verdadero que los historiadores y los etnólogos, o que es más noble y más filosófico, ¿no ponemos en juego criterios distintos a los de la verdad-adecuación, distintos y necesariamente superiores? Criterios que, a fin de cuentas, no pueden proceder más que de una posición moral (puesto que no es el conocimiento el que me enseña que tal concepción del hombre es más noble que tal otra). Pero si la verdad se somete a la moral, si no existen más que verdades pragmáticas, ¿quién tomará la decisión de qué es más verdadero y más filosófico que la verdad? ¿El filósofo-rey? ¿La mayoría de los ciudadanos? Estas soluciones presentan algunos inconvenientes bien conocidos, que a veces tendemos a olvidar. Pero si evitamos la subordinación de un tipo de verdad al otro, o incluso cualquier continuidad, ¿cómo situar a los dos dentro de un marco único?

Llegado a este punto de mis interrogaciones, estoy tentado por cambiar de método. Después de estos preliminares indispensables pero generales, siento la necesidad de entrar en el detalle de algunos casos particulares, para comprobar mis conclusiones y al mismo tiempo para matizarlas. Así pues contaré dos historias, que nos llevarán una hacia el Este, la otra hacia el Oeste, pero que nos harán vivir ambas las interferencias de la verdad y de la ficción. Habré seguido de este modo una de las conminaciones de Stendhal, quien decía preferir lo «verdadero un poco detallado» a todo lo demás.

2

En el mes de abril de 1704 aparece en Londres una obra que se traducirá al francés en el mes de agosto de ese mismo año, y se publicará en Amsterdam bajo el título *Descripción de la isla de Formosa en Asia*. Este libro, bastante grueso e ilustrado con numerosos grabados, desarrolla dos temas. El primero es el que indica el mismo título. En aquel entonces Formosa (o Taiwan) es poco conocida y el autor se aprovecha de ello para familiarizarnos con su geografía, su historia y sus habitantes. Aprendemos que esta isla, separada del Japón tan sólo por un estrecho, políticamente está sometida a ese país: los japoneses se apoderaron de la misma a consecuencia de una guerra, en la que la batalla decisiva fue ganada gracias a una casa portátil de madera, transportada por dos elefantes, que los formosen-

ses acogieron en su tierra con recelo, cuando en realidad iba repleta de guerreros japoneses feroces. Al mismo tiempo nos inician en la lengua y en la escritura (fonética) de los formosenses, vemos imágenes de sus palacios y de sus casas, así como de los trajes con los que vestían los nobles y la gente común, y para finalizar, de su moneda (fig. 1 a 3).

Pero los detalles más sensacionales, en esta descripción de las costumbres de los formosenses, se refieren a su vida religiosa. Efectivamente, se dice que éstos practicaban crueles sacrificios humanos. Dos profetas, o seudo-profetas, convirtieron al país a esta religión bárbara, que exige que cada año sean inmolados dieciocho mil niños menores de nueve años. El desarrollo de esos ritos no carece de elementos macabros: los sacerdotes sacrificadores arrancan el corazón de los niños para ofrecérselo al Sol; se procede seguidamente a una comida caníbal. «Los sacerdotes rezan para la santificación de las víctimas. Luego, éstas son degolladas, y se vierte la sangre en una caldera, cercana al altar; se divide la carne en pequeños trozos, se hace hervir en la sangre [...]. Tan pronto como la carne está cocida, los hombres, las mujeres y los niños mayores de nueve años se acercan, unos tras otros, al altar donde después de recibir de manos del sacerdote un trozo de esa carne, hervida en la sangre, se hincan de rodillas, y se lo comen.» El autor puntualiza en una nota: «Hay dos o tres sacerdotes que sostienen cada uno una especie de pequeño pincho muy puntiagudo de aproximadamente dos pies de largo, en el que están ensartados cantidad de esos trozos de carne cocida, que sacan de la caldera a medida que los distribuyen al pueblo estirándolos de este pincho uno tras otro».[6]

El segundo tema, cuya relación aparentemente no es más que de contigüidad cuenta la historia del autor del libro, George Psalmanazar (algunas de las *a* de su nombre se desdoblan en varias ediciones), nativo de esa isla, en la que vivió hasta los diecinueve años, instruido por un preceptor europeo. Éste decide un día volver a Europa, y se lleva a su discípulo; después de un largo viaje, desembarcan en el Sur de Francia, y de ahí se dirigen a Aviñón. Se introducen entonces en un convento en el que todo el mundo saluda al preceptor con respeto: el joven Psalmanazar descubre que se halla en medio de jesuitas y que su preceptor es uno de ellos. Le exigen que se convierta a la religión católica; él no desprecia al cristianismo, pero duda en

6. PSALMANAZAR, G., *Descripción de la isla de Formosa en Asia*, Amsterdam, 1704, págs. 66-67.

someterse a unos individuos cuya virtud le parece igual de dudosa. No obstante, le amenazan con la Inquisición; entonces, una noche, logra escaparse, y se dirige hacia el Norte; llegado a los Países Bajos, encuentra al ejército inglés y a un capellán escocés, que le acoge, de lo que mucho se satisface, en el seno de la Iglesia anglicana. Luego, Psalmanazar va a Londres, donde el propio obispo lo recibe y le concede su protección; y allí es donde escribirá su libro.

La obra de Psalmanazar suscita un gran eco. Traducido aquel mismo año al francés (traducción reeditada en 1708, 1712, 1739), se publicará en holandés en 1705, y en alemán en 1716. En Londres incluso aparece una segunda edición en 1705, y, al cabo de una temporada (pero, ¿qué otra cosa se puede pedir a la moda?), su nombre está en boca de todo el mundo; es el invitado de lo más selecto de Londres, todo el mundo desea oír la increíble historia de su propia voz; su juventud y su elocuencia hacen que se gane todas las simpatías. No todas, a decir verdad. Aun antes de la publicación del libro, la historia de Psalmanazar ya se conoce en Londres, y suscita la curiosidad en varios ambientes. La Royal Society misma lo convoca, en presencia de otros especialistas, a la reunión del día 2 de febrero de 1704. Es una reunión del todo ordinaria: M. Collins expone el caso de una persona que ha logrado mantenerse viva durante largas semanas sin alimentarse; otro miembro exhibe el pene de una zarigüeya y unos quistes extraídos de un ovario; un tercero presenta unas bombas de aire nuevas. Le llega el turno a Psalmanazar, del que ya se ha oído el relato en una reunión anterior, pero al que se quiere hacer ahora preguntas más precisas, habiendo nacido la duda en algunas mentes. El doctor Halley, célebre por su cometa, habiéndole preguntado cuál es la duración del crepúsculo en Formosa, y la respuesta de Psalmanazar yendo en contra de los datos astronómicos disponibles por otro lado, lo tacha de impostor. Le toca luego al jesuita francés Jean de Fontenay, que había viajado a China por orden de Luis XIV; él pretende que Formosa pertenece a China y no al Japón; no comprende nada de la lengua formosense en la que Psalmanazar se apoya; no ha oído hablar nunca de sacrificios humanos.

Al corriente de estas dudas, Psalmanazar decide combatirlas en el prólogo de su obra (dándoles así al mismo tiempo una mayor notoriedad). Sus argumentos en contra son de varias clases. Le oponen la autoridad de otros viajeros; pero al leer a éstos se descubre que relatan hechos aún más inverosímiles. Candidio, por ejemplo, gran autoridad en la materia, pretende que cuando una mujer está embarazada antes de los treinta y siete años, las sacerdotisas la tienden

en el suelo y saltan sobre su vientre hasta hacerla abortar: ¿se puede creer semejante necedad y podemos dar crédito al autor que nos la cuenta? Por otra parte, hechos inverosímiles también los hay. Se objeta a Psalmanazar que con dieciocho mil sacrificados al año, la población de la isla difícilmente podía renovarse; él explica que la poligamia está allí para suplir las carencias. De todas formas, podríamos añadir, las consideraciones de verosimilitud no atañen a la verdad: Psalmanazar habría podido suprimir o modificar los detalles más inverosímiles de su historia, ello no hubiera permitido afirmar con certeza que él era originario de esa isla, y que el resto de su relato era verídico.

Otro argumento en contra tiene más efecto aún; consiste en hacer al oponente la pregunta que ha tenido, en Francia, su momento glorioso no hace mucho tiempo: «¿Desde dónde habláis?». Frente a una afirmación, se evita interrogar sobre su verdad, o sobre su sentido, y se pregunta: ¿cuál es el *interés* del que la formula? Para volver a tomar el paralelo moderno, sabemos que ciertos autores contemporáneos han negado la realidad del genocidio judío; cuando sus tesis fueron contestadas, replicaron: pero nuestros contradictores son todos judíos (o lacayos del imperialismo). El argumento habría surtido efecto si supiésemos tan poco de Auschwitz como de Formosa sabían los ingleses de la época. En el caso de Psalmanazar, ese alarde lo protege de sus adversarios. Por un lado, los librepensadores como Halley atacaban, como bien se sabía, a la institución cristiana; que le echaran la culpa a Psalmanazar era, para la mayoría de los creyentes, la prueba de que su relato era *verdadero*: si mis enemigos desprecian una cosa, quiere decir que es buena. El asunto de los jesuitas aún es más claro, ya que el relato de Psalmanazar los presenta bajo una luz desfavorable: su «tolerancia» respecto a las religiones extranjeras (en este caso la formosense, con todos sus horrores) raya en la indiferencia respecto al cristianismo; la brutalidad con que tratan al pobre Psalmanazar no es menos culpable. Sólo se puede dudar de la palabra de testigos tan interesados. ¿Cómo no hubieran deseado destruir la credibilidad del autor, mostrando que la descripción de Formosa no es exacta? Al afirmar que la parte «formosense» es falsa, los jesuitas intentan desacreditar la parte antijesuítica de la obra; Psalmanazar apela a los sentimientos antijesuíticos de sus lectores para autentificar sus descripciones exóticas: las dos estrategias equivalen.

Los periódicos de la época se apoderan del asunto. Las opiniones están divididas. Por un lado, se señalan inverosimilitudes y se cita

a los contradictores Halley y Fontenay; por el otro, se recuerda la confianza concedida a Psalmanazar por el obispo de Londres (¿trátase acaso de un hombre que se compromete a la ligera?) y por otros personajes respetables. La obra corresponde a un género familiar, el viaje a un país lejano, con la yuxtaposición del relato y de la descripción, y en aquel momento esa literatura se consume con placer. La *Historia de las obras de los sabios* cuenta en su entrega de noviembre de 1704, que Psalmanazar se ve sometido a varias pruebas singulares: «En Londres a alguien se le ocurrió poner a prueba a Psalmanazar obligándole a comprobar lo que decía de los formosenses comiéndose él mismo la carne de un ahorcado [Psalmanazar relata que se trata de una práctica corriente en Formosa, y que la carne de las muchachas que han sufrido intensamente antes de su ejecución es particularmente buscada]. Lo hizo sin ninguna repugnancia, pero antes que convencer a los que dudaban, el horror que excitó en ellos le granjeó más golpes por su parte».[7] Esta vez también, como con Halley, el resultado es contrario al que se esperaba (efecto perverso de la prueba). En conjunto, los desconfiados son más numerosos que los crédulos, pero no se llega a rechazar la globalidad del testimonio, en virtud del principio que se emplea en las calumnias y en los rumores: cuando el río suena, agua lleva, se dice.

Luego pasan muchos años y se empieza a olvidar a Psalmanazar y sus aventuras. Pero él no ha muerto, y, claro está, no ha olvidado nada. El problema es que con la edad Psalmanazar, que lleva una vida modesta y satisface sus necesidades con trabajos de compilación, se ha ido convirtiendo cada vez más en creyente, y el episodio de su juventud empieza a pesarle. En 1747 (Psalmanazar tiene sesenta y ocho años), decide revelar el intríngulis del asunto en un artículo (anónimo) sobre Formosa, que redacta para una enciclopedia geográfica. Afirma en él que Psalmanazar, que él había conocido, le ha autorizado para anunciar que su relato había sido, en su mayor parte, ficticio (*fabulous*). Notemos que el reconocimiento de la ficción exige otra nueva, la de la diferencia entre Psalmanazar y el autor del artículo. El resto de la historia será reservado para sus *Memoirs*, que Psalmanazar terminará en 1758, y que se publicarán en 1764, un año después de su muerte. Los historiadores posteriores también añadirán algunos detalles.

En sus *Memoirs* Psalmanazar cuenta muchas cosas, pero continúa disimulando otras (a pesar de su religiosidad creciente); así es

7. *Historia de las obras de los sabios*, noviembre 1704, pág. 518.

como no nos dice ni cuál es su verdadero nombre, ni dónde ha nacido. Algunos lo consideran gascón (¿porque es mentiroso?), otros judío (¿porque es un hombre errabundo?) —aparentemente, no tiene nada de japonés. Habla en cualquier lengua (sin contar la «formosana») con acento; su *Descripción* la redacta originalmente en latín. Parece que durante su juventud vive con su madre en el Sur de Francia y que va a un colegio jesuita. Más tarde, su madre lo manda a casa de su padre, perdido por algún lugar de Alemania; pero el padre no quiere saber nada de él, y se va hacia Holanda. Por el camino, de algo hay que alimentarse, y el futuro Psalmanazar no tiene dinero, pide limosna en latín a los eclesiásticos que se encuentra, y luego, un día, para llamar más la atención, decide presentarse como un japonés convertido al cristianismo. Y, como todo esto le divierte, se inventa una gramática, un calendario y una religión; adopta también el nombre de Psalmanazar, que encuentra (sin la P) en la Biblia.

Pero cuando llega a Holanda, se mete en otra aventura: se presenta como un pagano que venera el sol y la luna, y que podría convertirse al cristianismo si se le concediese cierta protección. Entonces es cuando encuentra al capellán escocés que adivina la superchería, pero que, lejos de denunciarla, decide hacerla redundar en su propio provecho. Describe el caso al obispo de Londres, y luego «bautiza» a Psalmanazar. De resultas, el capellán es ascendido, y el obispo manda a Psalmanazar a Londres. Ya no le queda más que escribir el libro, para confirmar sus decires. Se acuerda entonces de la historia del jesuita Alejandro de Rodas quien, al partir hacia Macao en 1645, se había llevado consigo a un joven chino, que más tarde también se hizo jesuita. Psalmanazar dará el mismo nombre a su «preceptor» imaginario y decidirá participar con su obra en el combate que la Iglesia anglicana mantiene en aquel momento contra el catolicismo en general y los jesuitas en particular. Por otra parte, ¿la comunión, tal como la practican los católicos, no es una forma de canibalismo? Los demás detalles proceden de recuerdos librescos (el caballo de Troya de Ulises, los sacrificios humanos de los aztecas, algunos detalles tomados de Candidio).

Hoy en día, pues, se sabe con certeza que la *Descripción de la isla Formosa en Asia* es una superchería, que Psalmanazar nunca estuvo en China, y que además no se llama Psalmanazar. Raras veces un caso resulta tan claro. Sin querer insinuar nada, me pregunto si todas las descripciones de sistemas fonológicos, recogidas por los lingüistas de encuestas en el sitio mismo, si todos los ritos observados y relatados por los etnólogos pueden ser situados con tanta seguridad a un

lado u otro de la línea que separa los «testigos verdaderos» de los «testigos imaginarios». O por tomar otro ejemplo más próximo aún: me temo que muchos de mis lectores hayan oído hablar ya de Psalmanazar, y que la presente lectura no los empuje hacia la Biblioteca Nacional, ya mencionada, para comprobar si Psalmanazar existió realmente, o si se trata de un personaje imaginario (*fabulous*), parecido a los autores a los que Borges gusta referirse a veces.

¿Qué nos enseña la historia de Psalmanazar, tal como la acabo de contar, sobre la frontera que separa verdad y ficción? La descripción de Formosa no posee ni verdad de adecuación, ni verdad de revelación. Y, ya que no se *presenta* como una ficción sino como una verdad, no *es* ficción, sino mentira e impostura. Lo que hacen Edmond Halley y Jean de Fontenay, por medio, respectivamente, de la astronomía y de la historia, no es producir una «interpretación», un «discurso» para ponerlo al lado de la «interpretación» o del «discurso» de Psalmanazar: ellos dicen la verdad donde él habla en falso. Es del todo esencial, si queremos conocer Formosa y sus habitantes, hacer la distinción entre ambos. La descripción de los jesuitas tampoco posee ninguna verdad de adecuación, aunque posea una verdad de revelación relativamente más grande: las características a través de las cuales los jesuitas se describen en esta historia no son totalmente inventadas. Pero esta verdad no debe nada a Psalmanazar: su escrito es una pura falsificación. Se parece al coronel Henry en el caso Dreyfus: para demostrar la culpabilidad de este último, para servir lo que considera una causa justa, el coronel decide fabricar una falsificación. Las calumnias de Psalmanazar son simplemente más inocentes, pues no mortifica a una persona en particular (el verdadero padre de Rodas ya había muerto desde hacía tiempo cuando él escribía), sino a una orden y a una ideología. Que nadie se apresurará a declarar buena porque es víctima de malos procedimientos...

Como escrito histórico, la *Descripción* de Psalmanazar no merece respeto ya que es una falsificación. Como ficción, no impulsa hacia la admiración porque no se presenta como tal, y porque su autor no es extraordinariamente elocuente. Pero, ¿y si lo hubiera sido?

3

Hoy en día cualquier niño sabe que «Colón descubrió América»; sin embargo ésta es una proposición rica en «ficciones». Dejemos de lado, primero, a la más evidente, contenida en la palabra «descubier-

to»: ésta sólo es legítima si hemos decidido previamente que la historia de la humanidad se identifica con la de Europa, y que, por lo tanto, la historia de los otros continentes empieza a partir del momento en que son visitados por los europeos. A nadie se le ocurriría celebrar el «descubrimiento» de Inglaterra por los franceses, ni el de Francia por los ingleses, por la sencilla razón de que ninguno de estos pueblos es considerado más central que el otro. Si abandonamos la perspectiva europeocentrista, no podemos hablar más de «descubrimiento», sino más bien (como lo hizo Francis Jennings en su libro titulado así) de la «invasión de América».

Pensamos, a continuación, que Colón no es el primer navegante que atravesó el Atlántico: en el Norte, y quizás incluso en el Sur, otros lo habían precedido; pero sus viajes no tuvieron evidentemente las mismas consecuencias: en esto el papel de Colón es excepcional. «Colón» no resulta pues más justificado que «descubierto». Para acabar, y ésta es la paradoja en la que más quisiera extenderme, a pesar de todo resulta singular que habiendo escogido a Colón como «descubridor», hayamos dado a la tierra «descubierta» por él el nombre de América, es decir el de otro navegante, posterior a él, Américo Vespuccio. ¿Por qué América y no Colombia?

Para esta pregunta hay una respuesta histórica simple: los autores de un tratado geográfico influyente, *Cosmographiae Introductio*, publicado en 1507 en Saint-Dié en los Vosgos, juzgaron que los méritos de Américo habían sido tales que convenía dar su nombre a las tierras nuevamente «descubiertas». Su propuesta poco a poco fue adoptada, primero para lo que llamamos América del Sur, luego (unos veinte años más tarde) para «América del Norte»; no obstante, España y Portugal, principales países afectados en aquel entonces, tan sólo aceptaron ese nombre en el siglo XVIII, prefiriendo hasta aquel momento el de «Indias occidentales». Pero esta respuesta no hace más que desplazar el problema de un punto: ¿por qué el grupo de letrados de Saint-Dié, responsable de *Cosmographiae Introductio*, juzgó la contribución de Américo como más importante que la de cualquier otro navegante, y en particular más que la de Colón?

Una primera respuesta a esta nueva pregunta podría ser que Américo fue el primero en tocar tierra firme. En efecto, sabemos que en el transcurso de sus dos primeros viajes, en 1492-1493 y en 1493-1496, Colón tan sólo llega a las islas que encierran el golfo de México. Accede al continente durante su tercer viaje, a finales de 1497; en cambio Américo habría llegado a esas mismas tierras continentales durante su primer viaje, también en 1497, pero con varios meses de

anterioridad. Pero este argumento no se sostiene, y esto por varias razones. Primeramente, no es nada seguro que Américo realizara el viaje en cuestión: ocurre que su relato, contenido además solamente en una carta, es la única fuente que lo afirma. En segundo lugar, aunque el relato diga la verdad, Américo no fue el comandante del mismo, y tradicionalmente el mérito se atribuye al jefe de la expedición. En tercer lugar, suponiendo siempre que Américo viajara en 1497, no habría sido el primero en aquella época en haber alcanzado el continente: antes que Colón, antes que Vespuccio, lo consigue, siempre en el año 1497, Juan Cabot (Giovanni Caboto), navegante veneciano al servicio de Inglaterra. En cuarto lugar, debemos tener en cuenta lo que los navegantes pensaban haber hecho, y no solamente lo que nosotros sabemos hoy en día que hicieron; luego nada demuestra que en 1497 Cabot o Vespuccio creyeran estar en un continente; en cuanto a Colón, se creía ya en él en 1494, puesto que no quería admitir que Cuba pudiera ser una isla (¡según él se trataba de Asia!). Finalmente, en quinto lugar —y evidentemente es la razón más importante—, no es la anterioridad del viaje lo que motiva la decisión del grupo de Saint-Dié. Tampoco son pertinentes las consideraciones que se apoyan en el análisis de los mapas. Un mapa de 1500, trazado por Juan de la Cosa, muestra a Cuba diferenciada de América; se supone que fue dibujada a partir de informaciones proporcionadas por Américo y adquiridas en el transcurso de ese viaje de 1497. Pero los autores de Saint-Dié se refieren a los escritos de Américo, y no a los mapas.

Una segunda respuesta se impone, pues, y es la de todos los recientes historiadores de la cuestión (siendo Edmundo O'Gorman el último): el mérito de Américo no es el haber sido el primero en pisar el suelo americano, sino el haber sido el primero en darse cuenta de ello; se trata de un descubrimiento intelectual, y no físico. El descubrimiento de América se ha de fechar no en 1497, que corresponde al incierto viaje, sino en 1503, cuando aparece su carta titulada, de manera muy significativa, *Mundus Novus*; y en 1506-1507, cuando se publican las versiones italiana y latina (esta última dentro de la *Cosmographiae Introductio*) de su otra carta célebre, llamada *Quatuor Navigationes*. Efectivamente, una afirma y la otra confirma la *conciencia* que habría tenido Américo de haber alcanzado un continente desconocido —mientras que Colón creía, en el transcurso de sus primeros viajes, haber tocado en Asia, por la «vía occidental»... No importa, en el fondo y en esta perspectiva, que Américo hubiera viajado o no; lo esencial es que haya *comprendido*; esto, hubiera podido

hacerlo quedándose en su gabinete (suponiendo que hubiera tenido uno).

Esta respuesta seguramente está mucho más cerca de la verdad que la primera. Y sin embargo, a su vez levanta objeciones ; más exactamente, en el plano del descubrimiento intelectual, Américo debe afrontar igualmente algunos rivales de talla. El primero es precisamente un hombre que no ha viajado nunca sino que se ha contentado con escribir: se trata de Pierre Martyr d'Anghiera, establecido en la corte de España, que dirige cartas «abiertas» a grandes personalidades extranjeras, en las que resume las noticias de los viajes, a medida que éstas llegan a Madrid. Ya desde su primera carta, fechada el 10 de noviembre de 1493 y destinada al cardenal Sforza, da del viaje de Colón una presentación sensiblemente distinta a la que hace el mismo Colón: dice que Colón ha «descubierto esa tierra desconocida» y que ha «encontrado todos los indicios de un continente ignorado hasta entonces».[8] Un año más tarde, en su carta del 20 de octubre de 1494 a Borromeo, incluso emplea la expresión *orbe novo*, nuevo mundo, que iba a servir como título para su publicación de conjunto (en 1530), y que volvemos a encontrar en Américo. Por otra parte las cartas de Pierre Martyr no son cartas privadas; incluso constituyen la fuente principal de la que la Europa cultivada de aquel momento extrae las informaciones sobre los viajes extraordinarios, emprendidos por españoles y portugueses.

El segundo rival de Américo, siempre en el plano intelectual, no es otro que el propio Colón. El viaje de 1497, durante el cual alcanza la costa americana, da lugar a una *Relación*, dirigida por él a los reyes de España y publicada poco después, en la que Colón manifiesta claramente su convicción de haber tocado tierra firme, y que, esta vez, no es Asia (sabe que Asia se encuentra en el hemisferio Norte, mientras que él viaja hacia el Sur): se trata, escribe, «de una tierra infinita que se extiende en dirección Sur, y de la que no teníamos conocimiento anteriormente».[9] Américo no dirá otra cosa.

Pero si Pierre Martyr y Colón habían escrito estas frases, que los letrados de Saint-Dié no podían ignorar, ¿por qué estos últimos escogieron a pesar de todo hacer honor a Américo en lugar de a uno u otro de sus rivales? A falta de poder penetrar en el espíritu de esos personajes antiguos, y fundándonos en los únicos textos existentes, no podemos encontrar más que una respuesta: porque los relatos cuyo

8. MARTYR D'ANGHIERA, P., *De orbe novo. Les huit décades*, París, 1907.
9. COLOMB, C., *Oeuvres*, Gallimard, 1961, pág. 237.

personaje principal es Américo están mejor escritos que las cartas de Colón (y que las de Pierre Martyr, aunque en otro sentido). No es el descubrimiento intelectual lo que celebra la denominación del nuevo continente, es —tanto si sus padrinos lo supiesen como si no— la cualidad literaria. La gloria de Américo se debe a las cuarenta pequeñas páginas, en que consisten las dos cartas publicadas durante su vida.

Para establecer esta cualidad literaria, conviene comparar dos cartas sensiblemente igual de largas: la que Colón dirige a Santángel en 1493 y la que Américo envía a Lorenzo de Medici (que no es Lorenzo el Magnífico) en 1503, conocida bajo el título de *Mundus Novus*; son efectivamente los dos textos más populares de la época, frecuentemente reeditados (la carta de Américo más que la de Colón); su comparación, implícita o explícita, ha motivado la decisión de los letrados de Saint-Dié.

Observemos en primer lugar la composición general. En la carta de Colón no aparece ningún plan concertado. Él describe su viaje, la naturaleza en las islas (Haití y Cuba), y luego hace la semblanza de los habitantes. Luego vuelve a la geografía, añadiendo algunas notas nuevas sobre los «indios». Entonces pasa al capítulo de los monstruos, y concluye, asegurando primero a los reyes que esas tierras seguramente son muy ricas, y agradeciendo luego a Dios haberle permitido realizar esos descubrimientos.

La carta de Américo, en contraste, revela a alguien que ha recibido cierta educación retórica. Ésta empieza y termina por varios párrafos que resumen lo esencial; allí, ya lo veremos más adelante, se halla la afirmación conmovedora de la novedad de ese mundo. En el interior de este marco, el texto se divide en dos: una primera parte describe el viaje (con una digresión sobre las excelencias de Américo como piloto); una segunda parte hace lo mismo con los nuevos países, con tres subsecciones que se anuncian al final de la primera parte, concerniendo a los hombres, la tierra y el cielo. La carta de Américo tiene una *forma* casi geométrica, ausente en Colón, y que sólo puede seducir al lector.

De hecho, en Américo se hacen los honores al lector, mientras que la carta de Colón no se preocupa mucho por él. Hay que decir que la posición de los dos navegantes-narradores es radicalmente distinta. Tanto si escribe a Santángel, alto funcionario y armador, como a otros personajes, en realidad Colón siempre se dirige, en primer lugar, a los reyes de España, Fernando e Isabel, a los que desea convencer de la riqueza de las tierras descubiertas, y de la necesidad de enta-

blar nuevas expediciones (primero hacia América, luego hacia Jerusalén...); se trata pues de cartas-instrumentos, cartas utilitarias. Nada de eso hay en Américo quien viaja para alcanzar la gloria, no el dinero, y que escribe para «perpetuar la gloria de mi nombre», para «la honra de mi vejez»; sus cartas pretenden, antes que nada, deslumbrar a sus amigos de Florencia, distraerlos y encantarlos: hay que traducir *Mundus Novus* al latín, para que el público cultivado de toda Europa «pueda saber cuantas cosas maravillosas se descubren cada día». En *Quatuor Navigationes*, escrito en forma de carta a Soderini, otro ciudadano importante de Florencia, Américo insiste de nuevo en ello: está seguro de que su destinatario disfrutará al leerlo; y concluye su preámbulo mediante una fórmula que, por ser convencional, no es menos significativa. «Así como normalmente el hinojo se sirve después de los platos agradables para disponerlos a una mejor digestión, del mismo modo podréis, para reposar de vuestras grandes ocupaciones, haceros leer mi carta.» Colón escribe documentos; Américo, literatura.

Américo procura distraer más que entablar nuevas expediciones, y quiere ganarse lectores. De ahí la preocupación por la claridad en la exposición, y el acompañarla de resúmenes al principio y al final. Así, cuando trata de la cosmografía, materia en la que su lector corre el riesgo de no estar muy instruido, se explica dos veces: «A fin de que podáis comprender más claramente» y añade incluso un pequeño diagrama (fig. 4). En *Quatuor Navigationes*, Américo, como narrador experimentado, atrae al lector con las promesas de lo que seguirá. «En este viaje, vi cosas que son verdaderas maravillas, como Vuestra Magnificencia verá»; «gentes que eran peores que animales, como lo comprenderá Vuestra Magnificencia». Pero esto ya ocurría en *Mundus Novus* : «Como contaré más adelante...». Nada de eso en Colón.

Américo halaga a su lector dejando que una cierta distancia se introduzca entre el narrador que es y el personaje que ha sido; le invita a deslizarse por el espacio así facilitado, reservándole incluso la posibilidad de experimentar cierta superioridad respecto a los viajeros. Antes que describir los sufrimientos padecidos a lo largo de la travesía, él los evoca por preterición. Igualmente, cuando tiene que justificar sus propias decisiones, recurre a la experiencia que el lector puede tener en común con él. Colón, al contrario, no produce en su carta más que una única imagen: la de él mismo.

En la elección de los temas, Américo demuestra igualmente una gran preocupación por el lector. Los hechos observados (o imaginados) por Colón y Américo no son muy distintos. El primero describe a los indios desnudos, temerosos, sin religión y a veces caníbales. El segundo, partiendo de los mismos elementos, los desplegará en tres direcciones. En primer lugar asociando desnudez, ausencia de religión, no agresividad e indiferencia por la propiedad a las representaciones antiguas de la edad de oro, producirá la imagen moderna del buen salvaje: Américo es la fuente primera de Tomás Moro, de Montaigne, así como de otros innumerables autores primitivistas. Segundo, en cuanto al canibalismo, Colón hacía el relato de oídas (aun cuando no entendía ni una palabra de la lengua de los indios). Américo se extiende en amplios comentarios: los indios hacen prisioneros de guerra para comérselos más tarde; el macho se come de buen grado a su esposa y a sus hijos. Un hombre le ha confesado que había devorado a más de trescientos de sus prójimos; y durante un paseo por tierras de los indios, vio carne humana salada, colgada de las vigas, tal como se hace en nuestra tierra con la carne de cerdo. Américo nos refiere pues detalles picarescos, si se me permite decir, antes de darnos la opinión de los indios, quienes no comprenden la repugnancia de los europeos hacia un plato tan suculento. La elección de este tema, sin ninguna duda, es acertada: basta con ver hasta qué punto es frecuente en las ilustraciones de la época o en los relatos posteriores (hasta Psalmanazar, y más allá).

Finalmente, en tercer lugar, Américo se introduce en el campo de la sexualidad. Mientras que Colón se limitaba a decir: «En todas estas islas parece que los hombres se contentan con una sola mujer»,[10] la imaginación de Américo se desata. Las mujeres de los indios son extremadamente lúbricas, repite, y entretiene a sus lectores (machos europeos) con estos detalles: hacen que animales venenosos muerdan el pene de sus parejas; el pene crece hasta alcanzar proporciones increíbles, de forma que al final estalla y los hombres se convierten en eunucos (podemos imaginar la reacción del lector). En la primera traducción francesa de *Mundus Novus*, que data de 1855, este fragmento se omite y en su lugar leemos esta nota: «Aquí hay diez o doce líneas sobre los excesos de las mujeres. Este fragmento, que nos resulta imposible dejar de omitir, seguramente no es uno de los que menos contribuyeron a dar popularidad al nombre de Américo Vespuccio».[11] Otro aliciente para el lector: se entera del éxito que tienen los viajeros europeos —los cuales, podemos pensar, no son so-

10. *Ibíd.*, pág. 185.
11. CHARTON, E. (comp), *Voyageurs anciens et modernes*, t. III, 1863, pág. 201.

metidos al mismo trato arriesgado— entre las mujeres indias. «Cuando tienen ocasión de copular con los cristianos, llevadas por una lubricidad excesiva, ellas se descomponen y se prostituyen.» Américo incluso llega a afirmar que no lo cuenta todo «...por razones de pudor». Procedimiento bien conocido para aguijonear la imaginación de los lectores.

Estas partes de *Mundus Novus* atraen la atención del conjunto de los lectores (hombres todos, europeos todos, de nuevo). Otras suscitan el orgullo de los mejores de entre ellos, los sabios, y, al mismo tiempo, dan a todos el sentimiento de pertenecer a la elite cultural. En *Quatuor Navigationes*, Américo cita autores antiguos y modernos, Plinio, Dante, Petrarca; en *Mundus Novus*, después de describir a los buenos salvajes, concluye negligentemente: «Podría llamarlos epicúreos más que estoicos»; en otra parte, no deja de evocar los escritos de los filósofos. Otro pasaje es significativo: Américo se queja de que el piloto del barco era un ignorante y de que sin él, Américo, nadie hubiera sabido cuál era la distancia recorrida; es el único en el barco que sabe leer las estrellas y utilizar el cuadrante y el astrolabio; los marineros «tan sólo conocen las aguas por las que ya han navegado». ¿Cómo esta declaración orgullosa de la superioridad de los intelectuales-teóricos respecto a los marineros-prácticos podía dejar de conmover al cartógrafo Martin Waldseemüller, al poeta Mathias Ringmann, que no se habían alejado nunca demasiado de su Saint-Dié? ¿Y estos últimos podían hacer otra cosa que concebir un reconocimiento hacia Américo, e intentar agradecérselo? Como recompensa le ofrecieron un continente ... No es por casualidad que la imagen que los grabados de la época nos transmiten de Américo es al mismo tiempo la de un sabio (fig. 5 y 6).

Por último, independientemente de todos los cuidados que Américo tuvo respecto a su lector, éste encontraba, en sus escritos, un mundo que le era próximo. Ya hemos visto cómo las referencias beben en los poetas italianos o los filósofos de la Antigüedad y muy poco en las fuentes cristianas. Colón tan sólo tiene en mente los textos cristianos y los relatos maravillosos de Marco Polo o del cardenal Pierre d'Ailly. Colón es un hombre de la Edad Media, Américo del Renacimiento. Tenemos otro indicio de ello en ciertos rudimentos de relativismo cultural, presente en Américo: éste transcribe lo que sabe de la percepción que tienen los indios de los europeos (y no únicamente su propia percepción de los otros). Por otra parte, los lectores ávidos de noticias participaban ellos también de los tiempos modernos. Hemos visto que el mundo de Américo se dividía pro-

saicamente en hombres, tierra y cielo (las estrellas). El de Colón en cambio, si lleva las rúbricas «hombres» y «naturaleza», contiene también otra: los monstruos. Está claro que Colón tiene en su mente una lista de monstruos y que puntea mentalmente su presencia o ausencia: amazonas, sí; hombres de dos cabezas, no; con cola, sí; con cabeza de perro, no; y así sucesivamente. Comparado con esto, el mundo de Américo es puramente humano. Él también ama lo monstruoso, pero como curiosidad: la palabra interviene por ejemplo, cuando describe los aderezos de los indios, que se agujerean las mejillas o los labios, y se ponen piedras en los orificios. Las únicas inverosimilitudes, en Américo, son exageraciones; más bien indican la mala fe del charlatán que la ingenuidad del creyente: los indios viven hasta los ciento cincuenta años, dice aquí; y, en *Quatuor Navigationes*, cita a una población cuyas mujeres son tan altas como los hombres europeos, y los hombres mucho más altos aún. Basta con ver la mención que Colón y Américo hacen del paraíso terrenal para medir la diferencia que existe entre ellos: Colón se lo cree literalmente, y piensa que lo ha percibido (en América del Sur); Américo se sirve de él como de una simple hipérbole (reanimada, quizá, por las evocaciones extáticas de Colón), y la emplea para coronar una descripción perfectamente convencional de la naturaleza de allí: «Desde luego, si existe un paraíso terrenal en el mundo, no dudo que esté a poca distancia de este país».

Quatuor Navigationes confirma las cualidades literarias de Américo. Igualmente aquí el plano general está dictado por el cuidado hacia el lector. Américo consagra, para cada uno de sus cuatro viajes, un número de páginas decreciente: no por el hecho de que cada viaje sea más breve que el precedente (éste no es el caso), sino porque al lector le quedan menos cosas por saber. La descripción de los indios, bastante parecida a la que encontramos en *Mundus Novus* (que se refería al tercer viaje), aparece esta vez en el primero: este emplazamiento es dictado, no por la cronología del viaje, sino por la de la lectura. Los relatos de aventuras van alternándose regularmente con las descripciones apacibles. Américo desarrolla aquí, además, el arte de la viñeta narrativa, ausente en *Mundus Novus*: un corto episodio que contiene revelaciones extrañas o bien vuelcos inesperados. Así vemos, por un lado, descripciones sugestivas de la iguana (¡dragón sin alas!), de las hamacas (mallas colgadas al aire), del crecimiento de las perlas, de los indios rumiantes que no beben agua; por otro lado, comentarios construidos sobre un esquema idéntico: los europeos se creen los más fuertes, especialmente frente a las mujeres;

sufren sin embargo una derrota, ante su gran humillación. Ocurre así en el episodio de los gigantes, durante el segundo viaje: Américo y sus compañeros están a punto de llevarse a tres muchachas de alta estatura, cuando treinta y seis malabares espantosos entran en la cabaña; los europeos retroceden prudentemente. O también en el transcurso del tercer viaje: al ver en la costa tan sólo mujeres, los europeos envían a un hermoso muchacho para seducirlas y someterlas. Pero, mientras que varias de ellas lo miran con ternura, se acerca otra por detrás con una gran maza, y lo mata a palos. Entonces las mujeres cogen el cuerpo y lo atan a un gran espetón para asarlo. Los cristianos, horrorizados, observan la escena desde lejos.

Ahora comprendemos mejor a qué es debido el extraordinario éxito de Américo, éxito atestiguado no sólo por las numerosas reediciones y la elección de los letrados de Saint-Dié, sino también por el hecho de que se trata de los textos más abundantemente ilustrados de la época. La carta de Colón va acompañada de grabados puramente convencionales, mostrando castillos y hombres parecidos a los de Europa. Las primeras imágenes que procuran captar la especifidad americana son aquellas que ilustran los relatos de Américo: y es porque éstas se prestan mucho a ello. Como el cristiano asado (en el mapa Kunstmann II, fig. 7); el mismo, antes de ser apaleado; los indios orinándose unos frente a otros (otro detalle revelado —¿o inventado?— por Américo) (fig. 8). Uno de los más antiguos grabados y de los más interesantes, que data de 1505, condensa, en la imagen y en el texto que la acompaña, *Mundus Novus* entero: los indios van desnudos, vestidos solamente con plumas; practican la libertad sexual y el incesto; se comen mutuamente; desconocen la propiedad privada; viven hasta los ciento cincuenta años y no tienen leyes (fig. 9). Vemos claramente lo que más sorprendió a las imaginaciones.

Tales son los elementos que explican el éxito de Américo, y la simpatía que suscita entre los letrados de Saint-Dié. No sabemos exactamente quién propuso nombrar «América» a las nuevas tierras: Waldseemüller es el cartógrafo, pero el texto muy bien podría ser de Ringmann. Por otra parte, Ringmann, que tenía veinticinco años en aquel entonces, es justamente un «humanista» y un poeta; ¡cómo no hubiera podido ver en Américo el alma gemela a la que se alegraría tanto de poder glorificar! Más aún cuando Américo no padece ningún exceso de modestia: «como lo ha mostrado mi último viaje», «he hallado un continente», éstas son sus fórmulas. Y sobre todo, Américo pone de relieve una cosa como no supieron hacer ni Pierre Martyr ni Colón: toda la primera página de su carta proclama la novedad

de su descubrimiento (no respecto a Colón, es verdad, sino a los autores antiguos); se trata de un continente comparable con Europa, Asia y África; el título de la carta, *Mundus Novus*, es, por sí solo, un rasgo de genio. Qué contraste con Colón, cuya frase antes citada sobre el nuevo continente no se revelaba más que a la mirada atenta, perdida como estaba en medio de una exposición dogmática sobre el paraíso terrenal, hipótesis que para él tiene mucho más interés que la de «América». La segunda, en realidad, tan sólo se formula por si acaso la primera se revela un fracaso. «Si el río no surge del paraíso terrenal...», escribe Colón, que se apresura a continuar: «Sin embargo, creo firmemente en el fondo de mi corazón que este lugar del que hablo es el paraíso terrenal».[12]

Si queda sentado que la decisión de Waldseemüller y de Ringmann está justificada, quizás inconscientemente, por las cualidades literarias de los escritos de Américo, surge una nueva pregunta: ¿esta justicia estética se apoya o no en una justicia histórica? Dicho de otro modo: el papel de Américo, tal como resalta en sus propios escritos, ¿corresponde realmente al papel que hace el personaje? ¿El nombre del continente glorifica a la ficción o a la realidad? Todos los argumentos que he enumerado en favor de Américo podrían aplicarse igual de bien, efectivamente, a un texto completamente falso, como el de Psalmanazar —si éste hubiera vivido en otra época y si hubiera tenido el talento literario de Américo.

Esto nos lleva al problema controvertido de la autenticidad de las cartas. Esta expresión puede entenderse en dos sentidos —¿quién es el verdadero autor de las cartas? y ¿esas cartas cuentan la verdad?— autónomos, aunque interdependientes; las cartas pueden ser obra de Américo y no obstante ser pura ficción; inversamente, pueden atribuirse indebidamente a Américo y no obstante decir la verdad; o bien ni lo uno ni lo otro, o bien las dos cosas al mismo tiempo. Los especialistas en Vespuccio siempre se han interesado por la primera cuestión. *Mundus Novus* y *Quatuor Navigationes* son las únicas cartas publicadas en vida del autor, pero se han encontrado otras desde entonces, dos de las cuales son particularmente interesantes, pues se refieren a los viajes a América: una, del 18 de julio de 1500, dirigida al mismo Lorenzo de Medici, concierne al segundo viaje; la otra, de 1502, dirigida al mismo, se refiere al tercero (se publicaron en 1745 y en 1789, respectivamente). Sin embargo, hasta una fecha relativamente reciente, se consideraron apócrifas, y las cartas publicadas,

12. Colomb, C., pág. 237.

como las únicas auténticas. Una de las razones enunciadas para justificar esta decisión es una diferencia de estilo entre cartas publicadas y cartas manuscritas. Otra se basa en las contradicciones internas de las segundas, o en las inverosimilitudes.

Más tarde, en 1626, un especialista italiano, Alberto Magnaghi, dio un vuelco espectacular al asunto. Del argumento de incompatibilidad entre cartas manuscritas y cartas publicadas saca la conclusión inversa: sólo son auténticas las cartas manuscritas, mientras que *Mundus Novus* y *Quatuor Navigationes* son falsificaciones y contienen por otra parte tantas contradicciones internas e inverosimilitudes como las cartas manuscritas. Además, la falta de autenticidad de las cartas publicadas es fácil de explicar: éstas podían ser obra de medios florentinos doctos, que habrían utilizado las misivas reales de Américo, preservadas o perdidas, para producir una literatura divertida e instructiva (es mucho más verosímil que se haya falsificado una publicación que una carta manuscrita, destinada al olvido en los archivos y encontrada ¡sólo doscientos cincuenta años más tarde!). Los verdaderos autores de las cartas serían, siguiendo esta hipótesis, escritores profesionales que probablemente no abandonaron nunca su ciudad. Por tanto, estas cartas serían escritas no solamente *para* los lectores, sino también *por* los lectores.

Las conclusiones de Magnaghi fueron fuertemente combatidas por un nuevo gran partidario de Vespuccio, Roberto Levillier, quien, por lo pronto, declara que todas las cartas atribuidas al explorador son auténticas... En realidad, no tenemos por qué entrar en detalle en estas controversias, pues tratan más que nada de la cuestión del verdadero autor, mientras que la que nos preocupa a nosotros concierne a la veracidad de las cartas; no obstante, ciertos argumentos resultan pertinentes en ambas perspectivas. Pero volvamos a nuestro tema, y preguntémonos: ¿qué nos enseña la lectura de las cartas en cuanto a su veracidad?

Ya hemos visto que *Mundus Novus* y *Quatuor Navigationes* contienen ciertas inverosimilitudes (longevidad, gigantismo); de ello no sacaremos ninguna conclusión en cuanto a su falta de autenticidad si recordamos que las cartas de Colón, incontestablemente auténticas, contienen otro tanto y más. Los viajeros observan el mundo desconocido, desde luego, pero también proyectan sus propios prejuicios y fantasmas. También es verdad que *Mundus Novus* contiene contradicciones internas; pero podemos atribuirlas al traductor al latín, o incluso a los copistas (puesto que el texto original estaba en italiano, se perdió y no existe ningún manuscrito).

Pero la comparación entre las cartas nos lleva a unas conclusiones más sorprendentes. *Quatuor Navigationes* contiene el relato de los cuatro viajes, *Mundus Novus*, el del tercero; podemos pues confrontar dos versiones del mismo viaje. Ahora bien las diferencias son significativas. Es en el transcurso del tercer viaje, si se cree *Quatuor Navigationes*, que el compañero de Américo será apaleado y consumido, ante los ojos horrorizados de los otros cristianos. En cambio, *Mundus Novus*, escrito con anterioridad, y por lo tanto cuando había transcurrido menos tiempo después del regreso, diserta ampliamente sobre el canibalismo, pero no cuenta ningún episodio de esa clase, lo que resulta difícilmente explicable. De una forma más general, este tercer viaje es, si se cree *Quatuor Navigationes*, particularmente pobre en contactos (dejando de lado los alimentarios...); ahora bien, en *Mundus Novus*, las relaciones con los indígenas se describen como «fraternales», y Américo afirma haberse quedado veintisiete días entre los «caníbales»; cuesta imaginarse, si nos fiamos de *Quatuor Navigationes*, en qué momento se produjo esta estancia. Parece imposible establecer la rica semblanza de los indios en *Mundus Novus* sobre la base del tercer viaje, tal como está relatado en *Quatuor Navigationes*, que sitúa, en cambio, una larga estancia «etnográfica» durante el primer viaje, cuya relación contiene una descripción de los indios, paralela a la de *Mundus Novus* .

Frecuentemente tenemos la sensación de que ciertos detalles «pasan» fácilmente de un viaje al otro. Por ejemplo, en *Quatuor Navigationes*, durante el primer viaje los indios expresan su extrañeza a Américo: «Se sorprenden al oírnos decir que no nos comemos a nuestros enemigos»; pero, según *Mundus Novus*, es en el transcurso del tercer viaje que los indios dicen eso: «Se sorprenden de que no nos comamos a nuestros enemigos». La conciencia de que la tierra descubierta es un continente data del tercer viaje según *Mundus Novus*; del primero, según *Quatuor Navigationes*, según el cual solamente el primer viaje termina con la captura de esclavos: 250 exactamente, 222 de los cuales sobreviven al llegar a España; ahora bien la carta de 1500, que describe el segundo viaje, cuenta que éste termina con una captura de esclavos, 232 en la salida, 200 a la llegada; las cifras están singularmente próximas.

La comparación de *Mundus Novus* (1503) con la carta manuscrita de 1502, refiriéndose ambas al tercer viaje, resulta igualmente sorprendente. En primer lugar, ambas van dirigidas al mismo Lorenzo de Medici; siendo su contenido parecido, así como próximas las fechas de redacción, difícilmente vemos la necesidad de la segunda car-

ta (tanto más cuando Lorenzo había fallecido en el intérvalo —pero Américo podía ignorarlo). En ciertos aspectos, *Mundus Novus* parece, no una nueva carta al mismo personaje, sino una nueva versión de la misma obra, que corrige y arregla la precedente. En 1502, Américo relata que un indio que conocía se había comido «más de doscientos» seres humanos; en 1503, se convirtieron en «más de trescientos». En 1502, el indio anciano alcanza ciento treinta y dos años; en 1503, la edad media de los indios se ha convertido en ciento cincuenta años. En 1502, la carne humana colgada de las vigas era ahumada; en 1503, era salada...

El análisis literario de *Mundus Novus* tampoco aboga en favor de su veracidad. La descripción de la naturaleza es puramente convencional. «Allí hay muchos animales salvajes, particularmente leones y osos, e innumerables serpientes, y otras bestias horribles y feas. [...] El país es muy fértil y agradable, con muchas colinas y montañas, infinitos valles y poderosos ríos, está regado por fuentes refrescantes y lleno de bosques vastos y densos, casi impenetrables, llenos de animales feroces de toda especie.» Se puede escribir tranquilamente una descripción así quedándose uno en su propio gabinete en Florencia (no ocurría lo mismo con las descripciones de la naturaleza de Colón). La parte cosmográfica es pobre y su función parece ser la de un indicio: fijaos qué sabio soy (y al mismo tiempo: presumo que usted, lector, también lo es). La descripción de los hombres no añade nada esencial a los elementos contenidos en la carta de Colón, diez años antes, aunque las cosas están mejor dichas. El relato del viaje mismo no comporta ningún episodio memorable (aparte de la derrota de los pilotos, simples practicantes). No figura en él ningún nombre propio. Nada, en *Mundus Novus*, indica que se trata en ese caso de la verdad; todo, incluso la forma armoniosa del conjunto, aboga en favor de la ficción (de la cual Américo sería o no el autor).

No podemos decir lo mismo de *Quatuor Navigationes*, en donde la abundancia de anécdotas particulares puede interpretarse como el indicio de una experiencia real; pero es un relato que notamos muy retocado. ¿Cuántos viajes reales hubo, dos o cuatro? Se ha podido suponer que Vespuccio (o sus «redactores») había desdoblado cada uno de los viajes, para atribuirse cuatro: tantos como Colón. ¿En qué momento se dio cuenta de la novedad de su descubrimiento? Los episodios, ¿no están dispuestos en ese orden para provocar el mejor efecto en el lector, más que por el hecho de que los acontecimientos se desarrollaron así? Una única cosa es segura: no se puede considerar ese relato como pura verdad, no puede ser tratado como un documento absolutamente digno de confianza; es una obra que está hecha tanto con verdad como con mentira.

¿Qué podemos sacar de este atestado? ¿La gloria de Américo es inmerecida? ¿Debemos concluir que la verdad no puede distinguirse de la falsedad, sino que pasamos insensiblemente de una a otra? ¿Hay que alegrarse de este triunfo de la ficción o lamentarlo? Sabemos que la posteridad ha variado mucho en su enjuiciamiento. La opinión superlativa de los letrados de Saint-Dié fue ampliamente compartida durante el siglo XVI. Pero, a partir de la mitad de este mismo siglo, Las Casas, en su *Historia de las Indias* (que permaneció inédita hasta el año 1875), inicia la campaña antivespucciana, al tiempo que pondera los méritos de Colón; le seguirá, ya desde principios del siglo XVII, el influyente Herrera; luego, en el siglo XIX, eruditos como Navarrete y Markham, o Washington Irving. La fórmula más dura pertenece sin duda alguna a Emerson: «¿No es extraño que [...] la extensa América deba llevar el nombre de un ladrón? Américo Vespuccio, el comerciante de pepinillos de Sevilla, [...] cuyo rango naval más elevado había sido el de segundo contramaestre en una expedición que no llegó a partir, consiguió suplantar a Colón en este mundo falaz, y dar a la mitad de la tierra su nombre deshonesto».[13] Pero, a mediados del siglo XIX, una opinión contraria empieza a abrirse paso: ésta va de Alexandre von Humboldt y de Varnhagen a Levillier y a O'Gorman, pasando por Harris y Vignaud, quienes reconocen todos el papel eminente de Vespuccio en el descubrimiento y la identificación de América.

Mi opinión al respecto corre el riesgo de decepcionar a las dos partes (si nos aventuramos a imaginarlas viviendo en el mismo tiempo, y escuchando mis argumentos). Los viajes de Américo me parecen inciertos, y su descripción poco digna de confianza. Contiene seguramente elementos verdaderos, pero nunca sabremos cuáles. Américo, para mí, está del lado de la ficción, no de la verdad, cuando el historiador debe preferir los testigos verdaderos a los testigos imaginarios. Pero, por otra parte, encuentro los escritos de Américo incontestablemente superiores a los de sus contemporáneos; la insuficiente verdad de adecuación queda compensada por una mayor verdad de revelación : no de la realidad americana, hay que decirlo también, sino de la imaginación europea. Su mérito es grande, pero no está donde lo han buscado. Lejos de lamentarme, como lo hacía Emerson, porque no haya sido más que un fabulador, me alegro al

13. Emerson, R. W., *English Traits*, 1856, pág. 148.

ver que —una vez al año no hace daño— la mitad de la tierra lleva el nombre de un escritor, antes que el de un conquistador cualquiera, o aventurero, o mercader de esclavos. Desde luego, la verdad de los poetas no es idéntica a la de los historiadores; pero de ello no se deduce que los poetas sean unos mentirosos y que deban ser expulsados de la ciudad; muy al contrario.

No estamos seguros de que Américo sea el autor de estas cartas, ni de que él las haya escrito tal como podemos leerlas hoy en día; pero no cabe ninguna duda de que él es el personaje-narrador, y es como tal que debe ser celebrado. Me hace pensar no tanto en Colón ni en Cabot, sino más bien en Simbad y en Ulises, protagonistas como él de maravillosas aventuras (mejores que las suyas, quizás); y no debe ser por casualidad que se ha retenido, para nombrar al continente, el nombre (Américo) con preferencia al apellido (Vespuccio), como Simbad y no como Colón: para un personaje un nombre basta. En esto se opone a Pierre Martyr, simple autor. También como Simbad, promete en el transcurso de cada periplo no volver a repetir sus sufrimientos; pero, habiendo regresado apenas, parte hacia nuevas aventuras: «Descansaba después de las grandes fatigas que había experimentado durante mis dos viajes, decidido, no obstante, a volver a la tierra de las perlas...» Como Ulises, que invariablemente anteponía a sus invenciones una fórmula parecida a «voy a contestarte sin fingimiento», Américo declara al principio de su relato (a Soderini): lo que me lleva a coger la pluma es «la confianza que tengo en la verdad de lo que escribo...». Lejos de querer desbautizar a América, yo propondría más bien que Asia del Sur se llamara Simbadia, y Odisea, el Mediterráneo... Si alguna cosa lamento es que Américo no se haya contentado con este papel de personaje mitad imaginario, y que haya querido ser, además, un autor del todo real: desprendida del libro, la fabulación se convierte en mentira.

II

POST-SCRIPTUM: LA VERDAD DE LAS INTERPRETACIONES

La distinción entre verdad de adecuación y verdad de revelación puede ayudar, me parece, a caracterizar mejor el propio trabajo interpretativo. Para ello es necesario empezar dando una descripción preliminar, aunque quizás esquemática e incompleta.

Llamo aquí interpretativos los textos que tienden a nombrar el sentido de otro texto. Cualquier obra de lenguaje da vida a un sentido; pero algunas de ellas, aparentemente, lo hacen de una forma que no satisface completamente al lector, y éste se pone a formular, a su vez, ese mismo sentido. Esta insatisfacción no significa desaprobación; al contrario, nadie perdería el tiempo con un autor que desprecia; pero se cree que el texto, por algunos motivos, no dice claramente todo lo que el intérprete entiende en él.

Pero ¿cuáles son esos motivos? Para responder, primero hay que dividir los textos en dos grandes clases: textos asertivos y textos no asertivos. Esta distinción no recorta la de ficción e historia, que concierne a la relación entre el texto y el mundo (y que me ha llevado a hablar de verdad de revelación y verdad de adecuación), puesto que se refiere a otra relación: aquella que existe entre el texto y el enunciante. Son asertivos los textos que atribuimos directamente a su autor; dicho de otro modo, aquellos en los que no hay diferencia entre el autor, persona histórica, y el autor, sujeto que enuncia el texto en cuestión. Semejantes son, en general, los textos científicos, políticos, didácticos, filosóficos. Por otro lado, los textos no asertivos son aquellos que intercalan un sujeto imaginario, un personaje entre el autor empírico y su discurso; el personaje enuncia este último, y no sabemos automáticamente en qué medida el autor real asume las posiciones de este sujeto intermediario de la enunciación. Éste es el caso de la literatura, en donde el autor no se expresa directamente, sino que construye un «yo» lírico o un «narrador», de manera que

podemos preguntarnos si resulta que estamos dando una definición mínima de la literatura : discurso que el autor no presenta como su propia enunciación. Un texto asertivo, claro está, puede utilizar técnicas literarias: si, por ejemplo, una obra filosófica se presenta como un diálogo, ésta participa también de la literatura.

La distinción entre estas dos grandes clases, que plantea numerosos problemas pero que no es menos indispensable, nos servirá como punto de partida, pues no se interpreta por los mismos motivos los miembros de una u otra clase. Los textos literarios deben interpretarse precisamente para saber lo que «quieren decir» sus autores —puesto que éstos no nos lo dicen nunca directamente. También podemos renunciar a esa búsqueda, decidiendo que el autor no tiene ninguna idea, y que tan sólo ha querido gustar a sus lectores, presentándoles un bello objeto. Pero demasiados testimonios como argumentos indirectos abogan contra semejante decisión; así pues, desde hace mucho tiempo, nos hemos interrogado también acerca del pensamiento de los escritores (y no solamente sobre su arte), según diversas modalidades que no nos interesan en este momento.

Atengámonos a los textos asertivos. Las razones de la interpretación son distintas en este caso, ya que desde el principio admitimos que lo que el texto dice está bien asumido por el autor. Pero alguien decide, esta vez, que hay que formular este pensamiento en unos términos más próximos al lector contemporáneo, o más brevemente o más detenidamente; o incluso, y ésta es la variante más interesante, se postula que un texto nunca puede nombrar la totalidad de su sentido, y es la interpretación la que tiene el deber de revelar la parte silenciada. Un texto es el resultado de una acción; existe un recorrido que conduce hasta él, y que es tan, si no más, significativo que el propio texto. Por qué digo tal frase no es menos revelador que la propia frase; ahora bien, nunca podré responder exhaustivamente a esta pregunta en el interior del texto. Hay que remediarlo con una interpretación; gracias a este trabajo, el intérprete revela un sentido que está en el texto, pero que el autor no decía.

¿Cómo juzgar el valor de una interpretación? Aquí es donde la distinción entre verdad de adecuación y verdad de revelación vuelve a sernos útil: en efecto, de cualquier interpretación exigimos que nos aporte ambas. Esta dualidad es esencial y permite comprender ciertas descripciones contradictorias del trabajo interpretativo, que, en realidad, no son más que descripciones parciales del mismo (aquí sigo un recorrido paralelo al que me vi obligado a seguir al describir el conocimiento de los demás). La interpretación, en primer lu-

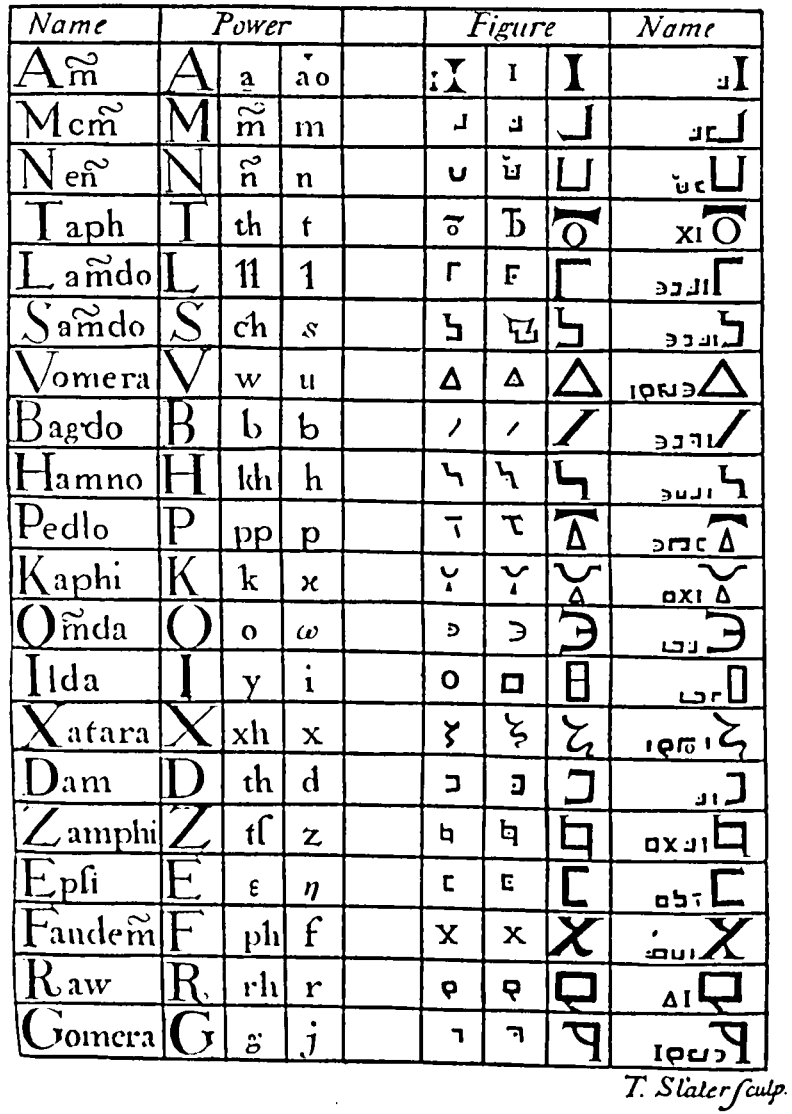


Fig. 1. Versión inglesa del alfabeto formosano (1704)

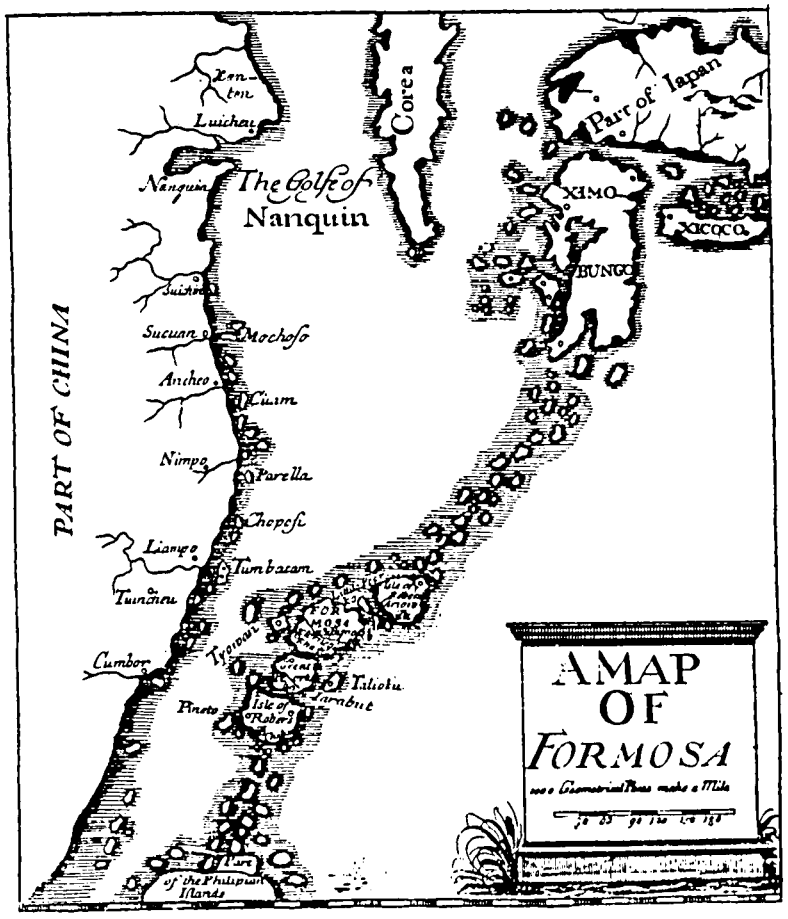


Fig. 2. Mapa de Formosa (1704)

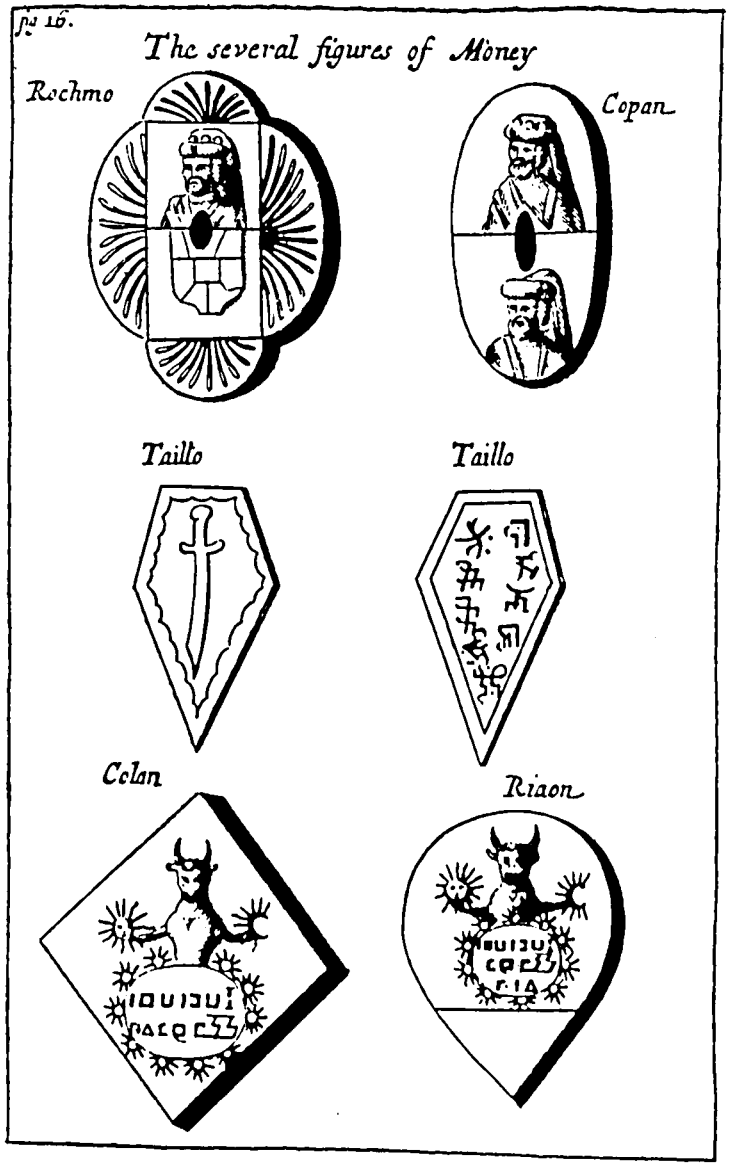


Fig. 3. La moneda formosana

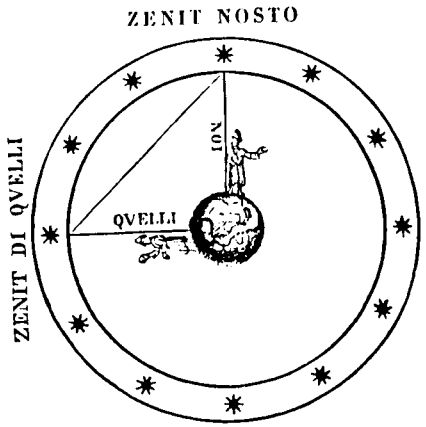


Fig. 4. Diagrama explicativo, elaborado por Américo (1503)

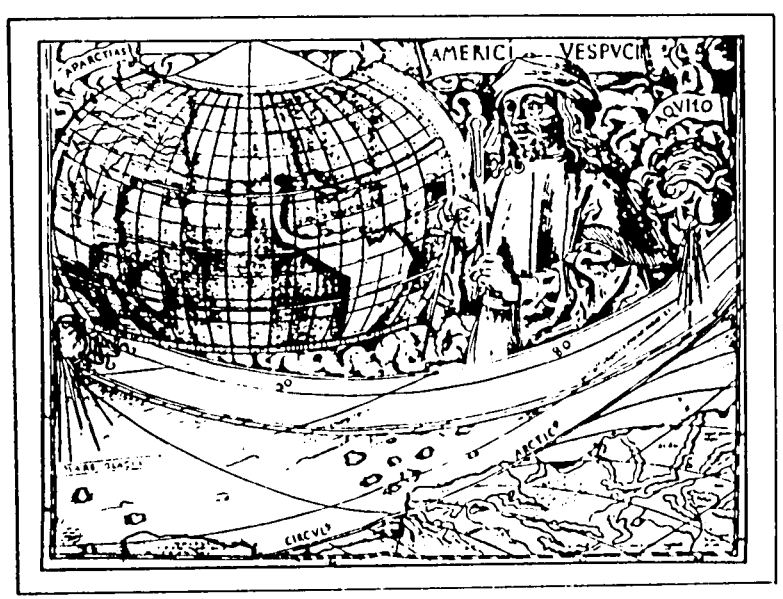


Fig. 5. Retrato de Américo en el mapa de Martin Waldseemüller (1507)

Fig. 6. Américo encuentra a América (1589)

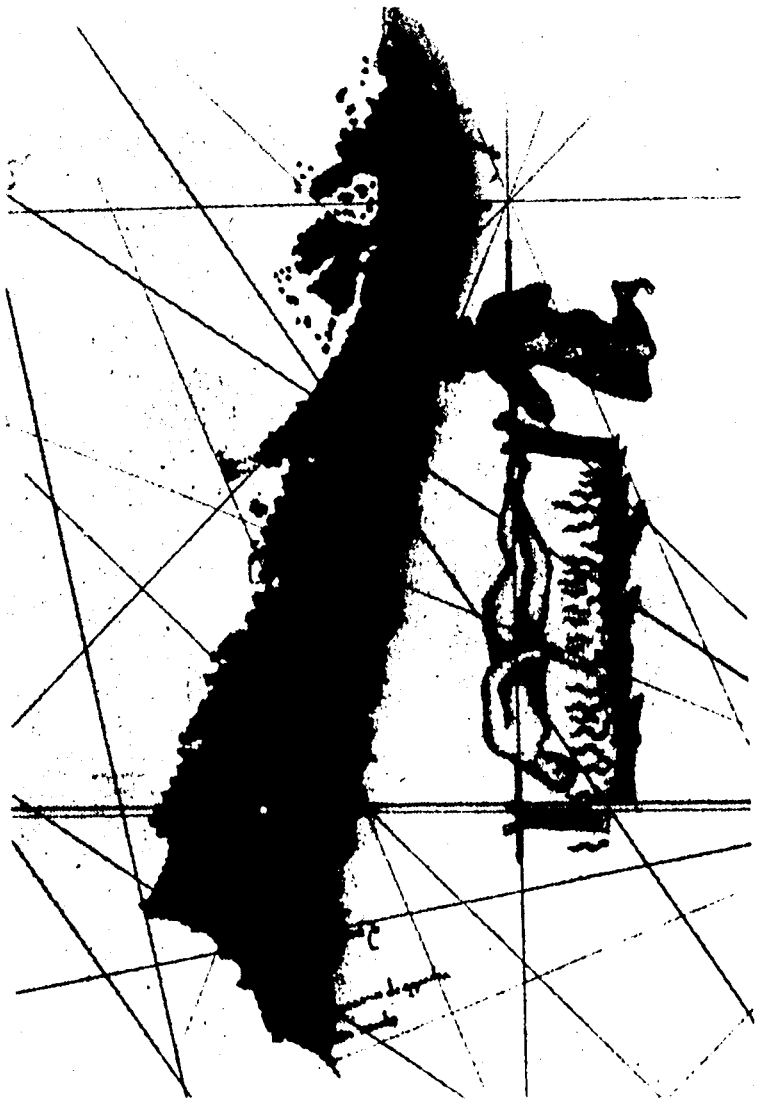


Fig. 7. El compañero de Américo asado en espetón. Dibujo en el mapa Kunstman II (1502)

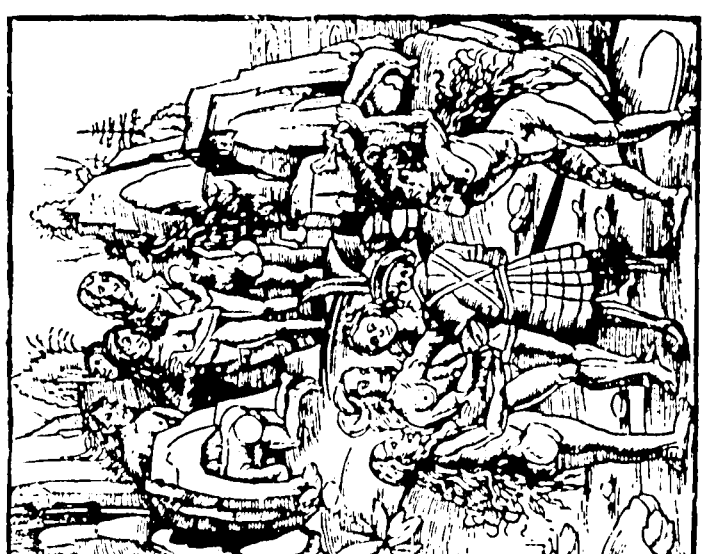


Fig. 8. Ilustraciones de *Quatuor Navigationes* (1509)

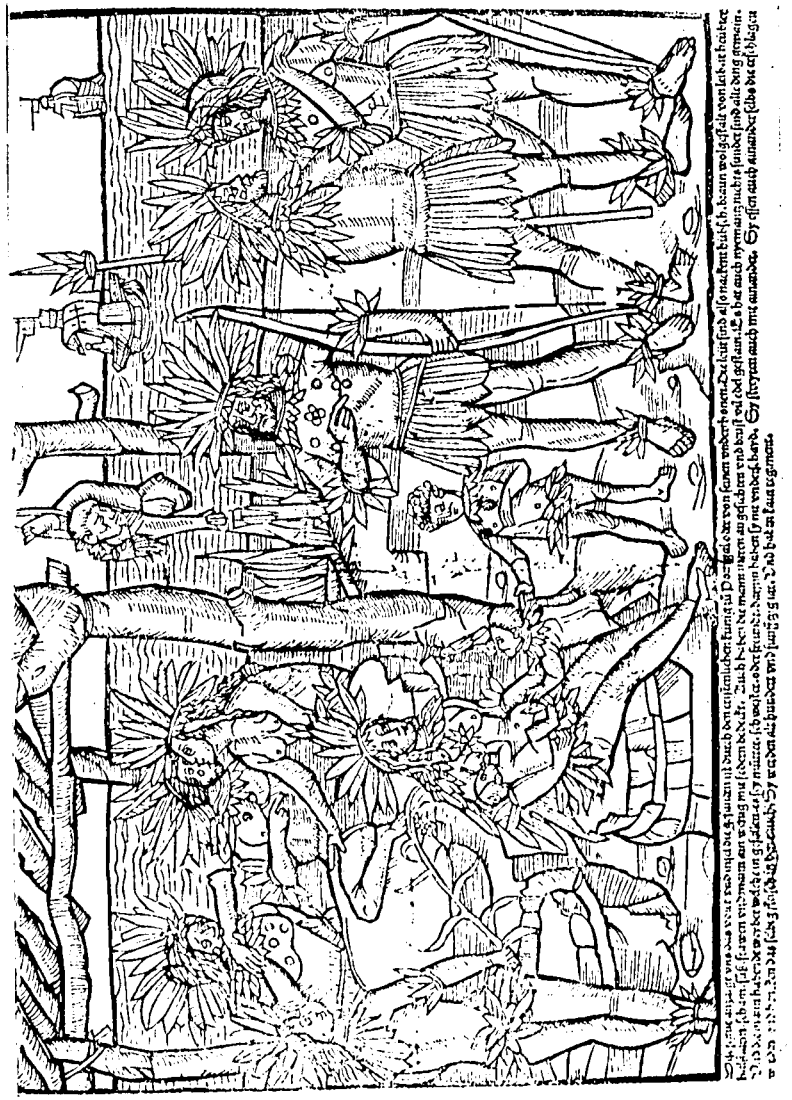


Fig. 9. Ilustración de *Mundus Novus* (1505)

gar, tiende a una verdad de adecuación; dicho de otro modo, es posible establecer empíricamente, a través de la confrontación con el texto interpretado, si dice la verdad o no. Esta vertiente de la interpretación concierne tanto a los hechos históricos como a los estructurales: los conocimientos históricos me darán acceso al sentido propio de las palabras y de las frases, las observaciones estructurales me enseñarán cómo se disponen los elementos textuales unos respecto a otros, y para qué sirven. Esto es lo que rechaza toda una tendencia de la exégesis moderna que podríamos designar como nihilista, y que toma como divisa fórmulas como «todo es interpretación», o incluso «no existen los hechos, sino sólo interpretaciones», entendiendo así que no se puede hablar nunca, en este ámbito, de verdad de adecuación, que las interpretaciones sólo dependen de la identidad del comentador, o incluso del medio social al que pertenece. Ahora bien, semejante postura es insostenible: si leemos las interpretaciones del pasado de una obra cualquiera, nos damos cuenta de que algunas de ellas son simplemente falsas, y no merecen sobrevivir, mientras que otras han establecido hechos incontestables, que no pueden ignorarse más que en detrimento propio.

Pero, contrariamente a lo que piensan otros intérpretes —positivistas, no nihilistas— la exigencia de una verdad de adecuación no debe ser la única que deba formularse respecto a una interpretación. No puedo evitar citar aquí una frase de Lanson, historiador de la literatura representante de la corriente positivista, que expresa muy bien esta ambición: «Es necesario no haber seguido el movimiento de los estudios literarios durante estos últimos años para no darse cuenta de que el campo de las discusiones va estrechándose, que el ámbito de la ciencia acabada, del conocimiento indiscutible va extendiéndose y así deja menos libertad, a menos que se escape por ignorancia, a los juegos de los diletantes y a los prejuicios de los fanáticos, de tal forma que podemos prever un día en que, poniéndose de acuerdo en cuanto a las definiciones, el contenido, el sentido de las obras, ya tan sólo se discutirá de su bondad y su maldad, es decir de los calificativos sentimentales».[1] Ahora bien, no es verdad que el sentido de las obras —literarias o asertivas, poco importa— pueda establecerse de forma definitiva, y que sólo continúe el debate acerca de su valor moral; no es verdad, en otras palabras, que la totalidad del trabajo interpretativo tienda a una verdad de adecuación.

¿Cómo se explica esta imposibilidad de un consenso definitivo so-

1. LANSON, G., *Méthodes de l'histoire littéraire*, 1923, pág. 36.

bre el sentido de las obras? El propio autor del texto original ha establecido un primer recorrido entre las significaciones particulares suscitadas por cada una de las frases. El intérprete considera que otro recorrido, otro orden, otra jerarquía, se mostrarán más reveladores y nos permitirán captar mejor el sentido al que el autor apunta. Pero el número de recorridos a través de una obra, dejando aparte aquellos que implican un error de hecho, es elevado, aunque no lo sea tanto como en los textos literarios, donde es prácticamente ilimitado (siempre se discutirá más sobre la interpretación de Shakespeare que sobre la de Hobbes). O para explicarlo de otra manera: cada nuevo intérprete plantea una cuestión distinta al mismo texto (puesto que él mismo no pertenece al mismo siglo o al mismo medio, no tiene las mismas preocupaciones o el mismo perfil psicológico); obtiene forzosamente una respuesta diferente —que se encuentra sin embargo en el texto examinado, y no está proyectado en él por el intérprete. Si nos situamos únicamente en la óptica de la verdad de adecuación, hay que señalar que las interpretaciones poseen un umbral inferior, constituido por la categoría de lo falso (el error, la ignorancia, el engaño); pero que no existe en el otro extremo, simétrico, un umbral superior, en el que las mejores interpretaciones tendrían acceso al estatuto de verdad. Para marcar la diferencia entre estos dos aspectos de la interpretación, el pensador ruso Mikhaïl Bakhtine introducía una distinción terminológica: dentro de esta nueva óptica, sugería, «el criterio no es la exactitud del conocimiento, sino la profundidad de la penetración».[2] Es lo que yo, por mi parte, llamo verdad de adecuación y verdad de revelación.

Los criterios de evaluación de las interpretaciones, en esta segunda perspectiva, no pueden ser los mismos que antes; sin embargo, no dejamos de juzgar —nunca se ha querido admitir que todas las interpretaciones son equivalentes (como lo afirman, decepcionados o triunfantes, ciertos teóricos). La comparación con un retrato pintado puede resultar ilustrativa. Imaginemos que ya conocíamos su modelo. Si el retrato le atribuye unos ojos azules aunque en realidad son negros, diremos que carece de verdad de adecuación; pero, de dos retratos igualmente «adecuados», estimaremos que uno es más «revelador» que el otro (o más profundo, o de una mayor verdad de revelación, etc.). El criterio último aquí es intersubjetivo, y ya no referencial: la interpretación más verdadera, en este segundo sentido de la palabra, es aquella que consigue la adhesión más fuerte entre

2. TODOROV, T., *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, 1981, pág. 41.

los lectores; ocurre aquí con las interpretaciones exactamente lo mismo que con las obras de ficción, las cuales poseen también una verdad de revelación.

¿Pero podemos poner un contenido empírico preciso detrás de las fórmulas «más profundo» o «más verdadero»? Me parece que se puede traducir esta exigencia en términos ligeramente menos metafóricos diciendo que lo que pedimos a una interpretación, una vez se ha reconocido como adecuada, es que sea al mismo tiempo rica y coherente. Por «riqueza», entiendo aquí la estimación del máximum de la materia que constituye el texto interpretado; una interpretación que no retiene más que frases aisladas de ese texto forzosamente será calificada como «pobre». «Coherente»: la interpretación no debe demostrar que todas las partes y niveles del texto tienden a afirmar la misma idea, sino que las discordancias, las incoherencias, incluso las contradicciones, pueden ser explicadas y justificadas.

La exigencia de «riqueza», es decir, la estimación óptima del texto estudiado, no suscita controversias. No ocurre lo mismo con la de «coherencia», que no es unánimemente aceptada. A veces se reivindica, al contrario, el derecho a la incoherencia, justificándolo ya como una victoria de la «vida», ya como una derrota de la razón (o de la conciencia) por lo «inimaginado». Podríamos ilustrar la primera actitud a través de otro enunciado del mismo Lanson, suscitado por un célebre quebradero de cabeza dentro de la historia de la filosofía francesa, el de la unidad en el pensamiento de Rousseau. Rousseau parece exigir al mismo tiempo la autonomía radical del individuo y su sumisión a la sociedad; ¿dónde está la coherencia? Lanson escribe: «Esas actitudes de una alma ancha y apasionada que, prendida alternativamente de dos aspectos de las cosas, las afirma sucesivamente con la misma violencia, y no consiente en sacrificar una realidad a otra, ¿no son preferibles acaso a la estrechez sistemática del dialéctico que tan sólo ve un principio?»[3] La exigencia de coherencia aparece aquí connotada negativamente («estrechez sistemática»), mientras que la incoherencia se valoriza («alma ancha y apasionada»). En cuanto a la segunda justificación, figura entre los postulados de la crítica llamada «deconstructiva», según la cual ningún gran texto es coherente por entero, al contrario de lo que pretende una razón orgullosa; la tarea de la interpretación se concibe pues precisamente como la deconstrucción de esas pretensiones, y la pues-

3. LANSON, G., «La unidad del pensamiento en J.-J. Rousseau» en *Annales de la Société J. J. Rousseau*, VIII (1912), pág. 29.

ta en evidencia de las incoherencias. Por otra parte, ambas justificaciones no son mutuamente excluyentes.

Hay que decir que la constatación de una incoherencia es, en efecto, el punto de partida de innumerables interpretaciones de textos asertivos; a menos que el propio autor haya anunciado su intención de expresarse de forma velada (o alegóricamente, o de forma alusiva, etc.), ¿qué justificación mejor podría encontrar el intérprete para su trabajo, sino la constatación de una inconsecuencia, de una dificultad respecto a la exigencia de coherencia? Pero, a partir de ahí, pueden producirse dos reacciones que implican una nueva distinción entre clases de textos (siempre dentro de los asertivos): los de los grandes autores y los de los autores mediocres (con todas las dificultades imaginables para establecer la frontera exacta entre ambas). En lo que concierne a estos últimos, señalar las incoherencias o las contradicciones basta para condenarlos al olvido: eso confirma su mediocridad. ¡Qué inútil perder el tiempo con un autor que se contradice página tras página! Pero si creemos que el autor en cuestión es un verdadero pensador, la reacción de dejarlo de lado ya no es la apropiada; y, a menos que hagamos de la incoherencia un artículo de fe, debemos intentar superarla (lo que no quiere decir negarla). La constatación de incoherencia es un buen punto de partida para una interpretación; pero un punto de llegada desgraciado.

Este principio interpretativo se ha formulado en repetidas ocasiones; por lo que yo sé la primera se halla en la *Dramaturgie de Hambourg* de Lessing. «Un Aristóteles no se hace fácilmente culpable de una contradicción manifiesta. Cuando creo encontrar una en tal hombre, antes desconfío de mi entendimiento que del suyo. Redoblo mi atención, vuelvo a leer diez veces el pasaje, y no creo que se haya contradecido antes de haber visto, a través de todo el conjunto de su sistema, de qué manera y por dónde se ha visto llevado a esa contradicción. Si no encuentro nada que haya podido llevarle hasta allí, nada que haya podido hacer esa contradicción, en cierta medida inevitable, me convenzo de que tan sólo es aparente. Porque, de otra forma, habría saltado a la vista del autor —que ha debido meditar tantas veces en su tema—, antes que a la de un lector inexperto como yo, que coge un libro para instruirse.»[4] Para tomar de nuevo el ejemplo de Rousseau, y la observación de uno de sus comentadores, resulta poco probable que, así como leemos a Rousseau en la actualidad, alguien lea nuestras interpretaciones doscientos años después de su publicación; ¿qué clase de amor propio habrá que tener entonces para

4. LESSING, G. E., *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart, 1981, pág. 38.

pretender descubrir a toda velocidad incoherencias en su pensamiento, cuando él mismo nos asegura, al final de una vida dedicada a la reflexión, que no existe ninguna?

Pero, podríamos preguntarnos, ¿por qué motivo el gran escritor en cuestión dejó aunque sea la apariencia de una incoherencia? Esta pregunta puede recibir varias respuestas; aquí recordaré dos, debidas a dos excelentes intérpretes modernos. La primera es la de Leo Strauss, que ha señalado que, hasta finales del siglo XVIII, de una manera general, y hasta nuestros días esporádicamente, el clima en el que los autores piensan, escriben y publican es cualquier cosa menos liberal; si desean expresarse libremente, cuando sus ideas contradicen la doctrina religiosa dominante, la ideología del partido único o simplemente el consenso ambiente, deben practicar un arte de escribir particular, el que obliga a leer entre líneas, y presentar por lo tanto un sentido exotérico inofensivo, destinado a la masa de los lectores y a los censores, y un sentido esotérico, subterráneo, destinado únicamente a los lectores atentos y benévolos. La incoherencia de la superficie, en este caso, puede servir de indicio —del todo consciente por parte del autor— que provoca justamente esa interpretación necesaria.

La sugestión de L. Strauss merece atención: no hay que creer que las situaciones por él descritas son excepcionales. Pero podemos pensar también en otras justificaciones de las aparentes contradicciones; Victor Goldschmidt, por ejemplo, ha tratado la «incoherencia» de Rousseau de una forma totalmente distinta a como lo hacía Lanson. «Se explica, en realidad, por la propia condición del hombre moderno, que es contradictorio, más que por los análisis de Rousseau, cuyo principal objeto —y mérito— es el de revelar esta contradicción, antes que intentar ponerle remedio.»[5] Rousseau no se contenta con designar la contradicción que, según él, padece el hombre moderno; hace que la experimentemos poniéndonos en contacto con dos (o incluso tres) voces que exponen, cada una de manera coherente consigo misma, una verdad parcial; el proyecto de Rousseau, diferente en esto de sus voces, es precisamente el confrontar esas posiciones antinómicas —e intentar superar la aparente incompatibilidad.

Por ahora, me limitaré a esas breves indicaciones referidas a la verdad de revelación de una interpretación. Lo que me interesa es ver que las dos especies de «verdad» no se confunden entre ellas, aunque sean igual de indispensables.

5. GOLDSCHMIDT, V., *Écrits*, 2 vol., Vrin, 1984, t. II, pág. 161.

III

MANIPULACIÓN Y ELOCUENCIA

«Manipular a alguien» (aquí únicamente retendré este empleo del verbo) es una actividad compleja en la que convendría distinguir tres acciones y tres papeles correlativos. Primero tenemos al *manipulado*, que se entrega a una acción cualquiera pero, y esto es esencial, creyendo actuar de *motu proprio*. Luego al *manipulador*: éste actúa sobre el manipulado y de hecho es el responsable de las acciones de este último pero, en justa reciprocidad, no lo deja ver con toda claridad; ninguno de los dos, en suma, aceptaría la denominación «manipulación». Finalmente, *el juez*, o espectador, en una posición algo alejada: emite un juicio negativo acerca del conjunto de las operaciones, y permite identificarlas. Una expresión que se halla a medio camino entre este sentido de «manipular» y su sentido físico (manipular sustancias en un laboratorio) sería: manipular marionetas; se trata de un acto material, pero las marionetas no tienen voluntad propia; nuestro «manipular» en realidad se halla próximo a la expresión «mover los hilos». «Se ha dejado manipular como un niño»: sin oponer ninguna resistencia y sin tomar conciencia de ello. También se puede manipular a personas colectivas: a un pueblo; o a niveles de colectividades: manipular a la opinión pública es influir en el sentido deseado, utilizando para ello medios condenables, y sin que esa «opinión» se dé cuenta de ello.

Lo problemático en el concepto así delimitado por el uso, es la condenación emitida por el juez: ¿a qué es debida?, pues la acción ejercida sobre el otro con objeto de influir en su comportamiento no aparece desvalorizada como tal; si no, también lo estaría la mayor parte de cualquier comunicación. ¿En qué se diferencia la manipulación de la instrucción?, ¿de la persuasión?, ¿de la incitación? La alienación de la voluntad del otro, su influencia en el sentido que deseamos es sin embargo el objetivo manifiesto de esas acciones, que las palabras que las designan no condenan. Podríamos pensar que en

el caso del manipulado, es su propia ignorancia del estado en que se encuentra, y en el del manipulador, el deseo de manipular o de tergiversar su acto, todo lo que hace la diferencia; la lucidez y la sinceridad estarían así valorizadas, y sus contrarios, censurados. Pero ya sabemos cuán poco fiable es nuestra capacidad de enjuiciar estas materias. ¿La lucidez completa sobre mis motivaciones es tan siquiera posible, tanto si soy manipulado como manipulador? La mujer del condenado a muerte que enseña a sus hijos afligidos ante las cámaras de televisión manipula, podríamos decir, a la opinión pública; ¿ha dejado por ello de ser sincera? El público tampoco se deja engañar, y sin embargo se deja manejar: toma en consideración un nuevo aspecto de la situación. Pero si abandonamos el criterio de adecuación entre los actos y la conciencia que tenemos de ellos, ¿qué razón tenemos para condenar la «manipulación»? ¿O debemos decir: llamo manipulación una acción sobre el otro a la luz de objetivos que juzgo innobles; y hablo de incitación, de persuasión, etc., en los casos en que esos objetivos me agradan? ¿La razón del mal estaría en la naturaleza de los objetivos perseguidos más que en la técnica empleada? Pero entonces lo que para uno es manipulación sería, para el otro, una noble acción que consiste en iluminar los espíritus...

1

El debate sobre la moralidad de la acción sobre el otro no es nuevo; y el rodeo que nos conduciría a través de la historia, podría resultar provechoso. Hay una tradición que parece aquí particularmente pertinente: la de la retórica. La retórica, en el mundo occidental, es una disciplina constituida hacia el siglo V antes de nuestra era, en Sicilia y en Grecia, y que tiene como objeto aprender la elocuencia, es decir el arte de hablar de tal forma que se consiga persuadir al interlocutor. Vemos en seguida que el campo de la retórica no coincide exactamente con el de la manipulación: en primer lugar, solamente se toma en consideración la acción sobre el otro a través del lenguaje; en segundo lugar, falta, en el punto de partida, la condena moral y por lo tanto cualquier restricción en cuanto al objetivo perseguido; en este sentido, la «manipulación» no es más que una de las variantes posibles de la elocuencia. No obstante, también la proximidad salta a la vista, y se encuentra reforzada por la idea de técnica presente aquí y allá: el manipulador posee cierto «arte», que en última instancia podría ser codificado, así como se supone que el orador aprende el suyo en los tratados (o en las escuelas) de retórica. Y, muy pronto, la retórica provoca también un debate moral: ¿es lícito aprender una técnica que puede ponerse al servicio tanto de lo justo como de lo injusto?

Para que nuestra reflexión sobre la manipulación siga adelante, evocaré pues las principales actitudes que se han tomado respecto a la retórica, aislando algunas posiciones ejemplares; los autores, cuyos nombres servirán para designarlas, en realidad son más complejos, o eclécticos, o contradictorios, o matizados.

La actitud inmoral: los sofistas

La tradición quiere que la retórica haya nacido en Sicilia, con Corax y Tisias; luego se había transplantado rápidamente a Grecia, donde sus maestros más célebres se llaman Protágoras y Gorgias: es la escuela de los sofistas, que tan sólo conocemos a través de los escritos de sus adversarios, de Platón en particular. En el diálogo platónico que lleva su nombre, Gorgias define la retórica con estos términos: «El orador tiene el poder de hablar a todo el mundo indistintamente y acerca de cualquier cuestión, de tal modo que es, en presencia de la multitud, más persuasivo que nadie».[1] La retórica nació de la necesidad de ganarse la adhesión, especialmente en dos clases de circunstancias públicas: durante las reuniones públicas en el foro, y en los tribunales, ante los jueces. Ahora bien, los inventores de la retórica seguramente se dieron cuenta de que, en esas situaciones, no se dispone de tiempo para buscar pacientemente la verdad; y, por otro lado, que los que deben decidir no necesariamente están capacitados para llevar a cabo tal investigación. Ahora bien, es posible persuadirlos, sin seguir esa vía, por poco que se posea la técnica de persuasión adecuada. Gracias a este arte, el orador sofista, a los ojos de sus interlocutores, hará aparecer una misma cosa como justa o injusta, buena o mala, una o múltiple, móvil o inmóvil; y se mostrará superior a cualquier otro especialista de un dominio cualquiera.

El sofista no demuestra pues ningún interés por la relación entre los discursos y su objeto, y se preocupa tan sólo por la que existe entre esos discursos y sus destinatarios. Según él, «no hay ninguna necesidad, para el que quiere convertirse en orador, de instruirse sobre lo que es realmente la justicia, sino más bien sobre lo que puede

1. PLATÓN, *Gorgias* en *Obras Completas*, 457a.

pensar acerca de ello la muchedumbre, ya que será ella precisamente la que juzgará; ni mucho menos sobre lo que es realmente bueno o bello, sino sobre lo que será tomado por tal; pues desde ahí procede la persuasión, y no de la verdad».[2] Lo *verosímil* , es decir, las opiniones recibidas, los lugares comunes de una sociedad, es, efectivamente, la categoría fundamental de esta retórica; en cambio, la búsqueda de la verdad no juega ningún papel, como tampoco la referencia a la justicia absoluta.

El individuo que posee la técnica retórica encuentra en ella un provecho inmediato: gana los procesos, sean cuales sean las injusticias que haya podido cometer; convertido en abogado, gana también los de los demás y así se hace rico. Todo le sale bien en la vida, porque lo que hace falta para esto «no es ser realmente hombre de bien, sino tener tal reputación».[3] Y si se compromete en la vida política, accede al poder, el cual a su vez le abre todas las puertas. Esta actitud también está explícitamente asumida por los sofistas (casi sin darnos cuenta, en los diálogos de Platón, pasamos así de la retórica a la moral y a la política), quienes afirman que de ningún modo es condenable. Según ellos, la idea corriente de la justicia, fundada en los universales morales, es una invención de los débiles, los cuales, siendo más numerosos, consiguieron imponerla; es un remedio para salir del paso aceptado por todos, por miedo a padecer el ultraje de los más fuertes. Pero si se pudiera gozar de la impunidad, todos estaríamos tentados por la posibilidad de hacer cualquier cosa, al capricho de nuestros deseos y de nuestros placeres, pues «el tener más, de forma codiciosa, es ese objetivo que cualquier ser persigue de modo natural como un bien».[4] Basta con ser fuerte, por lo tanto, para poder fundar el propio comportamiento sobre otro principio, aquel que consiste en gozar de la propia superioridad: es otra concepción de la justicia, según la cual el derecho es la fuerza. «La justicia, es lo que sirve de provecho para el gobierno del momento. Ahora bien, es él quien tiene el poder; de lo que resulta, para aquellos que razonen correctamente, que en todas partes la misma cosa es la justa, la que aprovecha al más fuerte.»[5] El elogio de la retórica es solidario aquí de la defensa de la inmoralidad, o más bien de la fuerza como única fuente de la moral.

2. PLATÓN, *Fedro* en *Obras Completas*, 260a.
3. PLATÓN, *La República* en *Obras Completas*, II, 362a.
4. *Ibíd.*, II, 359c.
5. *Ibíd.*, I, 339a.

La actitud moral: Sócrates

Sócrates rechazará en bloque esta concepción de la moral, así como el papel reservado a la retórica. Su ataque contra esta última se funda en una concepción del lenguaje, según la cual las palabras son puros reflejos de las cosas, y no poseen leyes propias, que sería lícito conocer. De ese modo, dice que no entiende la diferencia entre la retórica y otro «arte» cualquiera, la arquitectura, la medicina o la aritmética: según él, las palabras no pueden ser consideradas, al igual que el resto, como cosas o como acciones, sino sólo como las etiquetas de otras cosas o acciones, las cuales competen, cada una, a su «arte» respectivo. La retórica sofística hace mal en ignorar esta relación entre palabras y cosas, es decir, lo esencial. «Lo que son las cosas en sí mismas, cuál es su manera de ser, esto el arte oratorio no tiene ninguna necesidad de saberlo; pero tiene que encontrar cierto procedimiento de persuasión que permita dar a aquellos que no saben la impresión de que poseen más saber que aquellos que saben.»[6] Al valorar lo verosímil (la opinión del vulgo) en detrimento de lo verdadero y de lo justo, la retórica no merece más que la censura. La retórica privilegia pues la dimensión de comunicación intersubjetiva del lenguaje, y descuida su dimensión referencial y cognoscitiva. Sócrates admite que el alma del orador sofista está, por naturaleza, «superiormente dotada para lo concerniente a las relaciones mutuas de los hombres»,[7] pero es el conjunto de esas actividades lo que, según éste, tiene poco valor: para Sócrates, no hay otra persuasión que la que procede de la verdad (la aritmética no necesita a la retórica), y, de todas formas, prefiere ver triunfar la verdad, aunque sea a costa suya, que gozar de una persuasión ficticia; el interlocutor no tiene ningún estatuto particular en su universo: o bien está del lado del sujeto que conoce, o bien del lado del objeto por conocer. Al ignorar la relación de conocimiento que asocia las palabras y las cosas, la retórica no es una ciencia, no es un «arte», sino puro tacto: acomoda las apariencias, sin preocuparse de las realidades, parecida en este sentido a otras prácticas de la ilusión, que, en vez de hacer las cosas bellas, las hacen parecer tales. La elocuencia sofística es al discurso de justicia lo que el «arte» del adorno es a la gimnasia; ahora bien, Sócrates no da demasiado valor al maquillaje: «práctica perjudicial y engañosa, vulgar y ruin, una engañifa por me-

6. *Gorgias*, 459bc.
7. *Ibíd.*, 463a.

dio de arreglos, afeites, pulimento, vestido, con objeto de atraer hacia sí una belleza prestada».[8]

Lo que hace estos «halagos» moralmente condenables es el hecho de que se fundan en el sentimiento de lo agradable, que es individual y subjetivo, más que en lo bueno y lo verdadero, los cuales son muestra de lo universal y de lo absoluto: guiarse por el primero antes que por estos últimos significa realizar el primer paso hacia la «moral» de la fuerza. Sin embargo, Sócrates sitúa estos valores absolutos más arriba que lo más precioso que tiene el hombre, es decir, su propia vida. «Morir, es algo a lo que nadie tiene miedo, a menos que se carezca de reflexión y de virilidad. Pero lo que da miedo es cometer la injusticia.»[9] Hay que añadir que su posición es perfectamente coherente pero que la de los sofistas no lo es en menor grado; y su interlocutor más consecuente en el *Gorgias*, Caliclés, nunca acepta su razonamiento; si Sócrates parece ganarle es, por un lado, porque Caliclés confiesa estar agotado por la larga conversación (por lo tanto, es la fuerza la que gana), y, por otro, porque Sócrates recurre a un mito del juicio final, en el que, después de muertos, los hombres justos serán recompensados, y los injustos, castigados: es un *deus ex machina*.

Sócrates también examina, aunque sin mucho entusiasmo, la eventualidad de una retórica moral. Evidentemente es la que se basa en las ideas de justo e injusto, de verdadero y falso, y que contribuye a la adquisición de estas distinciones por los demás. Dirigiéndose a sus conciudadanos, el orador «tenderá siempre a enseñar la justicia en sus almas y a liberar éstas de la incontinencia, a hacerles cualquier otro cumplido y a alejarse de la inmoralidad».[10] ¿Pero en qué podría consistir esta retórica puesto que el lenguaje se agota en su función de reflejo del mundo? Cuando Sócrates tiene que formular preceptos concretos en vista de la adquisición de esta elocuencia (en el *Fedro*), se contenta con recomendar la práctica de las ciencias (conocer la naturaleza de las cosas), una psicología de los receptores de discursos (ya que se actúa sobre el alma del interlocutor, hay que saber qué es un alma, cuántas especies existen y cuáles son sus partes), y finalmente la lógica, la síntesis y el análisis, las generalizaciones y las subdivisiones: en todo eso, el propio lenguaje se mantiene perfectamente transparente y transitivo.

8. *Ibíd.*, 465b.
9. *Ibíd.*, 522e.
10. *Ibíd.*, 504e.

Pero a Sócrates incluso esta concesión le parece que está de más. «¡Sin apego a la verdad, dice el Laconiano, no hay, nunca podrá haber, un arte de hablar auténtico!»[11] Para hablar verdaderamente bien, hay que volverse sabio; pero cuando uno se vuelve así, ya no se preocupa más por gustar a sus interlocutores: «este resultado nunca se obtendrá sin mucho trabajo, trabajo en el que uno no debe, cuando es sabio, hacer grandes esfuerzos para difundir palabras y acciones que se dirijan a los hombres, sino con objeto de ser capaz de decir palabras con las que los Dioses se complazcan, y de haber escogido, en todo, una conducta hecha para complacerlos».[12] Sócrates reivindicará, pues, para sí la denominación de «amigo de la sabiduría», de filósofo, y se desinteresará de las de «escritor» o «hacedor de discursos», y declarará con firmeza: «Por mi parte, no creo poseer ningún arte de la palabra...»;[13] de lo que las generaciones futuras no siempre quedarán persuadidas.

La actitud amoral: Aristóteles

Después de todos los argumentos aportados por Platón para demostrar que la retórica no puede ser un «arte», no es poco desafío el que lanzó uno de sus discípulos, ¡que escribió tranquilamente un arte retórico en tres volúmenes! Si bien es verdad que Aristóteles no polemiza nunca en sus textos con las tesis de Sócrates, la existencia misma de la obra, el gesto que condujo hasta ella, son, éstos sí, polémicos en grado sumo. El sentido que dan uno y otro a la *techné* no es exactamente el mismo, pero ambos permanecen bastante próximos: para Aristóteles, esta «técnica» no sale de la teoría, en la medida en que no encuentra su finalidad en sí misma, sino en un objetivo que le es exterior, la persuasión de los interlocutores; pero tampoco es una pura práctica, pues no se reduce a los casos particulares sino que posee sus reglas y se presta al conocimiento; es una especie de «ciencia aplicada». «Dado que ningún arte examina lo individual (la medicina, por ejemplo, examina no lo que es bueno para la salud de Sócrates o de Calias, sino para el hombre o para los hombres de tal temperamento: esto es lo que es técnica, lo individual es indeterminado y no puede ser objeto de ciencia), la retórica tampoco conside-

11. *Fedro*, 260e.
12. *Ibíd.*, 273e.
13. *Ibíd.*, 262d.

rará especulativamente lo probable para el individuo, por ejemplo para Sócrates e Hipias, sino lo probable para los hombres de tal o cual carácter.»[14] No hay que olvidar nunca la finalidad, que es la de persuadir; pero estando la perspectiva así definida, la tarea del retórico se convierte en hacer un inventario de las formas del lenguaje, formas del razonamiento y formas de la expresión; es lo que llena la casi totalidad de la obra de Aristóteles. El lenguaje se ha librado de la transparencia.

¿Pero qué ha ocurrido con la moral? Aristóteles no adopta de ningún modo el credo de Caliclés; tanto como Sócrates, está convencido de la independencia de la justicia respecto a la fuerza. La retórica debe ponerse al servicio de lo verdadero y de lo justo y «no hay que persuadir de nada inmoral».[15] Pero «ponerse al servicio» no significa «ser»: Aristóteles declara que la técnica, como tal, es moralmente neutral. A decir verdad, esta posición ya era la de Gorgias en el diálogo de Platón que lleva este nombre, posición de compromiso entre las tesis extremas pero más coherentes de Sócrates y de Caliclés; pero Aristóteles le da una fuerza nueva, y su gesto tiene consecuencias incalculables. Él afirma: «Se objetará (y difícilmente dejaremos de pensar que esta objeción procede de Sócrates) que el hombre puede hacer grave daño al hacer un empleo injusto de esa facultad ambigua de la palabra; pero, exceptuando a la virtud, podemos decir lo mismo de todos los bienes, sobre todo de los más útiles, tales como vigor, salud, riqueza, mando de ejército; tanto el uso justo puede ser útil como el injusto puede ser perjudicial».[16] Una herramienta material, un martillo, no es en sí mismo ni moral ni inmoral; es amoral. Con más razón, cuando se trata de ese instrumento del espíritu que es la palabra, en la medida en que es el rasgo específico del hombre: negarse a utilizarla bien sería tanto más incomprensible. Además, tanto la rectitud de la tesis como la honestidad del orador son excelentes argumentos para granjearse la adhesión de los interlocutores. La posición de Aristóteles es perfectamente moral; pero la de la retórica aristotélica no lo es.

Sócrates comparaba la retórica, para denigrarla, con el arte del adorno. Aristóteles vuelve a tomar el procedimiento de la analogía, pero para unir la retórica ... a la dialéctica: ambas tienen relación con el arte de razonar y de persuadir. La diferencia entre ambas proviene de los interlocutores, que no son los mismos aquí y allí. El destinatario ideal de la dialéctica es el filósofo, un profesional del pensamiento por decirlo así. Ahora bien, Aristóteles sabe que la mayoría de los hombres no son filósofos; y en particular, no lo son aquellos que detentan el derecho de decisión en las asambleas o en los tribunales (surge otra vez el argumento sofístico). Se trata más bien de «oyentes que no poseen la facultad de llegar a conclusiones en un número considerable de niveles y de seguir un razonamiento desde un punto alejado. [...] Por hipótesis, aquel que debe decidir es un hombre simple».[17] Frente a este estado de cosas, se concluirá, demostrando realismo, que no es útil ni posible practicar la dialéctica, sino que es preferible apoyarse en la retórica, cuyas nociones serán calcadas de las categorías lógicas. De este modo aparece, en el lugar de lo verdadero —¡cómo se hubiera escandalizado Sócrates!— lo verosímil, o lo que ocurre más frecuentemente, aunque no necesariamente. En vez de la deducción rigurosa surge el *entimema*, silogismo retórico basado en lo probable; la inducción exhaustiva es sustituida por el *ejemplo*: la conclusión no será forzosamente verdadera, pero siempre podrá obtener la adhesión...

Se puede decir que al postular la amoralidad de la técnica, Aristóteles ha hecho posible la retórica; todo lo que le precede no es más que prehistoria. En esta brecha que él nos abre así se precipitan más de veinte siglos de obras de retórica —en parte, quizás, a causa de la influencia dominante de Cicerón, que de entrada se sitúa en un contexto postaristotélico. Como Aristóteles, Cicerón está en contra de la inmoralidad; pero también como él pone a la retórica fuera de las cuestiones de la moral. Las relaciones entre retórica y filosofía en él son simétricas e inversas a lo que eran para Sócrates: en vez de que la retórica esté al servicio de la enseñanza filosófica, es la filosofía —moral o no— la que se convierte en una parte de la «cultura general», declarada por Cicerón como necesaria para el buen orador. Admitido esto, sus obras de retórica (y en particular el voluminoso tratado central *Del orador*) están constituidas por un inventario de formas lingüísticas y discursivas; y a la pregunta ¿cuál será el mejor orador? Cicerón no responde aquél que es más moral, sino aquel cuyo discurso es más apropiado (para el tema, los oyentes, las circunstancias).

14. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1356b.
15. *Ibíd.*, 1355a.
16. *Ibíd.*, 1355b.
17. *Ibíd.*, 1357a.

La actitud estética: Quintiliano

Quintiliano no es solamente, a finales del siglo I de nuestra era, el último de los grandes retóricos de la época grecolatina; también es un lector asiduo de sus predecesores. De donde resulta cierto eclecticismo en las soluciones que propone a los diversos problemas de la retórica: tanto acoge los ataques de Sócrates como las defensas que habrían podido realizar los sofistas o Aristóteles (y Cicerón, claro está). Sin embargo, en los puntos clave de su obra, aún asume una posición distinta, que quizá no ha sido inventada por él, pero para la cual él constituye nuestra fuente principal.

Esto empieza un poco atrás: por una crítica de la definición tradicional de la elocuencia, a saber el «arte de persuadir». Quintiliano le opone primero los dos argumentos clásicos:

1. La elocuencia no es la única en persuadir: el dinero, el poder, la belleza (célebre ejemplo de Friné) pueden ser aún más convincentes. Y que no se haga la objeción de que aquí sólo se trata de la persuasión por la palabra: «Otros, además de los oradores, persuaden con sus palabras y conducen allí donde quieren, mujeres galantes, aduladores, corruptores».[18]

2. La elocuencia no sólo persuade, y por otra parte no se limita al tribunal o al foro: «Por mi parte, pienso que la retórica tiene como materia todos los temas sobre los que se le exigirá hablar».[19] O incluso: todos los aspectos de la elocuencia no contribuyen visiblemente en la persuasión: así ocurre con el estilo. A estos dos argumentos de extensión añado un tercero, que nos revela mejor la posición personal de Quintiliano: consiste en criticar la definición de un «arte» por el resultado al que debe llegar antes que por su existencia misma; en el caso de fracaso final, ¿hubiésemos llamado a la acción de otra forma? El médico es el que intenta curar al enfermo; en caso de muerte, no deja de ser médico. «Aquel que habla, a decir verdad, tiende hacia la victoria, pero cuando ha hablado bien, aunque sea derrotado, ha realizado aquello que estaba implicado en su arte. [...] Para el orador, el objetivo es haber hablado bien, porque su arte no reside en el efecto obtenido sino en el acto.»[20]

Efectivamente, la nueva definición, de la que Quintiliano está muy

18. QUINTILIANO, *La institución oratoria*, II, 15, 11.
19. *Ibíd.*, II, 21, 4.
20. *Ibíd.*, II, 17, 23-25.

orgulloso, será «independiente del resultado»: es «la ciencia del bien decir».[21] Cualquier referencia al interlocutor desaparece; el discurso será juzgado elocuente en función de sus propias cualidades. Mientras que todos los demás discursos hallan su finalidad fuera de ellos mismos, para la retórica este discurso es perfecto pues tiene su finalidad en él mismo, es autotélico. Tal como lo dice Quintiliano, de una manera un tanto oscura: «Vemos claramente cuál es la definición de la retórica, o, si se quiere, su finalidad suprema y última, el *telos*, como se dice en griego, hacia donde tienden todas las artes; porque si la retórica es, en ella misma, la ciencia del bien decir, su definición y su finalidad suprema son el bien decir».[22] Inducido por su razonamiento, Quintiliano diría incluso que la mejor palabra es aquella que no sirve: «El encanto de las letras es más puro, si éstas se apartan de la acción, es decir del trabajo, y si saben disfrutar de su propia contemplación».[23] De ese modo un discurso será apreciado no porque sea útil sino porque sea «bello en sí mismo».[24] Lo que representa el punto de partida de la reflexión estética.

Sobre esta definición se funda la reivindicación de Quintiliano de una moralidad inherente a la elocuencia. En efecto, él rompe con el amoralismo aristotélico (y ciceroniano) para acercarse al moralismo platónico, pero yendo a parar a un resultado diametralmente opuesto: la retórica es ahora necesariamente moral. ¿Por qué razón? Frecuentemente, Quintiliano se contenta con una petición de principio («no se puede hablar bien sin ser hombre de bien»);[25] otras veces, intenta acomodar los argumentos de Gorgias, de Sócrates o de Aristóteles. Pero encontramos también su propia respuesta: es una definición de la virtud, fundada en unos criterios estrictamente interiores al individuo; más que una jerarquía de las facultades, la virtud es su armonía, la mutua adecuación de las partes del ser. «Si estar de acuerdo con uno mismo sobre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer es cosa de la virtud [...], será igualmente una virtud cuando se tratará de lo que hay que decir y lo que no hay que decir.»[26] No hay virtud posible si no se pone de acuerdo el interior con el exterior, las intenciones con las palabras. Invirtiendo el precepto socrático —¡no hay retórica sin virtud!—, Quintiliano parece afirmar:

21. *Ibíd.*, II, 15, 34.
22. *Ibíd.*, II, 15, 38.
23. *Ibíd.*, II, 18, 4.
24. *Ibíd.*, II, 16, 19.
25. *Ibíd.*, II, 15, 34.
26. *Ibíd.*, II, 20, 5.

no hay virtud sin retórica. Recíprocamente, no se podría hablar bien sin la ayuda de la razón; pero la maldad es una prueba de la ausencia de razón, por lo tanto el hablar bien es indicio de virtud.[27] Vemos así como Quintiliano coloca en un lugar muy alto las exigencias del «bien hablar»: para él no se trata de contar las metáforas, sino de apreciar el acto de lenguaje global. De todos los medios de que dispone y debe emplear el orador, «el que prevalece es la altura de un carácter que ningún temor quebranta, que ningún clamor asusta, y al que la autoridad de ningún auditorio pone trabas. [...] Sin la firmeza, la seguridad, el valor, el arte no servirá para nada».[28] La cualidad de una palabra se mide por los riesgos que sabe correr. Quintiliano, aunque moralista, está en los antípodas de Sócrates: mientras que éste quería moralizar a la estética, Quintiliano estetiza a la moral.

Él rechaza, ni qué decir tiene, la restricción aristotélica según la cual la retórica tan sólo era útil para la gente común: ¿por qué tendría que desagradar a la gente instruida? Pero introduce otra, que limita la extensión retórica no en función de sus interlocutores, sino a partir de los objetivos que se proponen. «Si, para el hombre elocuente, tan sólo hiciera falta indicar hechos, éste no tendría que esforzarse mucho más que en la propiedad del vocabulario; pero, como tiene que gustar, emocionar, llevar el espíritu del oyente hacia numerosas miras, empleará también los refuerzos que esa misma naturaleza ha puesto a nuestra disposición.»[29] El papel de la elocuencia será, pues, mínimo en el uso descriptivo del lenguaje, donde lo esencial de la acción lingüística se juega entre las palabras y las cosas; en cambio, éste es esencial en cualquier situación en la que la interacción entre sujetos cuente más que la designación de los hechos.

2

Estas concepciones diversas, elaboradas en el transcurso del debate sobre la retórica, han tenido, cada una de ellas, una rica posteridad. Por ejemplo, la actitud sofística revive en Maquiavelo, que afirma la precedencia del parecer sobre el ser. San Agustín, creador de la primera retórica cristiana, pondrá en práctica ya desde la Antigüedad una versión de la retórica moral de Sócrates; y la crítica de

27. *Ibíd.*, XII, 1, 4.
28. *Ibíd.*, XII, 5, 1-2.
29. *Ibíd.*, XII, 10, 43.

la retórica en nombre de la verdad se vuelve a encontrar, intacta, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. La concepción según la cual la técnica es amoral es aquella misma que prevalece hoy, tanto para las ciencias como para las técnicas (y no sólo para la retórica). La actitud estética será la de Kant quien, en la *Crítica del juicio*, valoriza el arte del bien decir en detrimento del arte de persuadir; y la de todo el romanticismo alemán, que se sirve de ella para fundamentar la definición moderna de la literatura.

Pero volvamos a la manipulación. Los ataques que padece se inscriben todos en el contexto platónico: se condena una técnica que puede servir indistintamente al bien y al mal. La historia de la retórica nos propone tres paradas posibles: elevar a la eficacia como principio de moral; afirmar la neutralidad moral de la técnica; postular que la belleza es virtuosa. Cada una de estas defensas, o una combinación cualquiera de las tres, podría fundar nuestra negativa a aceptar la condenación que la manipulación lleva en su propio nombre. Por mi parte, aunque reconozco que algunos de sus argumentos están bien fundados, percibo que ninguna de estas posiciones coincide exactamente con la mía. Lo que no quiere decir que el recorrido haya sido inútil: habrá sido necesario que las formule para darme cuenta de ello, y es a partir de ellas que podría intentar expresar mi manera de juzgar. La cual, ya lo estoy viendo, tiene el inconveniente retórico de no aplicarse uniformemente a todo, sino de proponer diferentes aproximaciones para diferentes materias. En efecto, y en lo esencial, las concepciones antiguas de la retórica, a pesar de lo opuestas que estén en sus tesis, comparten un rasgo común: la elocuencia es del todo buena o del todo mala, del todo amoral o del todo bella. La tentación del pensamiento totalizador, de la explicación monista quizás es inherente al espíritu humano; pero también podemos intentar resistirle.

Partiré de una de las distinciones antiguas, que mantiene precisamente la heterogeneidad de la materia. Quintiliano decía que la elocuencia tiene un papel mínimo para desempeñar cuando se trata de contar hechos, pero que es esencial a partir del momento en que se desea actuar sobre el otro. Ahora bien, estas dos situaciones no se oponen verdaderamente, porque una relación entre el lenguaje y el mundo solamente puede oponerse a otra relación entre estas mismas entidades; aquí, no nos dicen qué relación mantienen las palabras y las cosas cuando se ha decidido actuar sobre el otro. ¿Se trata también de la de descripción? ¿La decisión de actuar sobre el otro no tendría ninguna relación con aquello de lo que se habla? Si explici-

táramos la observación de Quintiliano, desembocaríamos en una articulación más o menos así: o bien la descripción de los hechos agota lo esencial de lo que se quiere decir, y entonces la persuasión del interlocutor es secundaria y subordinada; o bien la relación entre mi discurso y el mundo no es de descripción, sino de otra naturaleza, y entonces es la interacción con aquel a quien me dirijo la que se convierte en esencial. ¿Pero cuál es esa «otra naturaleza»?

Tomemos un ejemplo. Como historiador, quiero que se sepa que el mayor genocidio de la historia de la humanidad es aquel que sucedió al descubrimiento y a la conquista de América, puesto que al cabo de dos generaciones la población de ese continente disminuyó en setenta millones. Esto es un hecho. Claro está, hay personas que se encarnizan por negarlo y por atribuirlo a no sé qué propaganda. Pero no intentaré persuadirlos afinando mi elocuencia. Todo mi esfuerzo se concentrará en el establecimiento irrefutable de los hechos; mi afirmación será o verdadera, o falsa.

Pero veamos otro ejemplo, el de la historia de la retórica, que mi lector, si se ha mostrado paciente, ha debido engullir hace poco. El cuadro que he trazado no es falso; puedo demostrarlo alineando más nombres propios, fechas y citas. Aquí los hechos también están presentes. ¿Pero puedo decir que esta historia es, no solamente no falsa, sino además verdadera? Entre los cientos de concepciones concurrentes, tan sólo he retenido cuatro: ¿por qué? De todos los recortes conceptuales posibles, he escogido uno: ¿tiene sentido llamarlo verdadero? Sí, pero sólo a condición de volver a la distinción entre verdad de adecuación y verdad de revelación, que se sitúa más allá de la exactitud de los hechos relatados. Sólo puedo pretender una verdad de revelación en una interpretación histórica.

Hay que añadir aquí una comprobación que concierne a la propia forma que tomará la exposición de mi interpretación. Que mi cálculo de las víctimas del genocidio esté presentado de una manera u otra resulta más o menos indiferente; también puedo pedir a una colección de estadísticas que esté organizada de una forma agradable —no será esto lo que le dé su valor real. La verdad de adecuación es indiferente a su forma. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la verdad de revelación, que tiende al consenso intersubjetivo —dicho de otra forma, a la persuasión. Desde esta nueva óptica, la interpretación no puede disociarse de su propia forma literaria. Recordemos la analogía con el retrato: decir del mismo que es verdadero (en este sentido de la palabra) es afirmar al mismo tiempo que es bello. Para convencerse de ello, basta con acordarse de en qué consiste esta actividad. Interpretar un acontecimiento (una obra, un pensamiento) es (re)construirlo. Dicho de otro modo, se escogen algunos de sus elementos, que se juzgan particularmente pertinentes, y se ordenan éstos en una jerarquía temporal y lógica, supliendo las conexiones que faltan. Esta elección y este orden son obra del intérprete, aunque este último les busque una confirmación en aquello que se deja observar. Como ha señalado H.-I. Marrou, la polisemia de los términos *historia* o *Geschichte* no es fortuita: el encadenamiento de los hechos y su expresión en palabras son una única y misma cosa.

Además no se trata sólo de la historia, y por eso es preferible un término general como «construcción» al de «relato» o «intriga», palabras que implican la presencia de una dimensión temporal en los hechos observados. No sólo al historiador, sino también al etnógrafo, o al crítico literario, o al autor de descripciones de casos psicológicos se les lleva a interpretar, y por lo tanto a construir. El dar forma a su discurso no es signo de una «expresión» escogida arbitrariamente, sino de la propia concepción de su trabajo.

Desde este punto de vista, la actividad del intérprete se aproxima a la del escritor, y desemboca también en construcciones. Novelista e intérprete observan materias distintas, pero ambos están sometidos a las exigencias de la verdad-revelación: así como el pintor realiza un retrato infalsificable y no obstante verdadero, el novelista nos revela la verdad, aunque sólo sea de una pequeña parcela del mundo; sin eso, no merecería ser leído. Por esta razón, como se ha dicho muchas veces, Shakespeare y Dostoïevski nos enseñan más sobre el hombre y el mundo que millares de autores de obras científicas (y, hay que añadirlo, que millares de otros autores de dramas y de novelas). Por la identidad del trabajo de construcción, autores de ficción y autores de interpretaciones están emparentados, mientras que sus procedimientos verbales pueden diferir completamente.

Esta afirmación no es muy original; pero generalmente no se toman en consideración todas las implicaciones. Sabemos desde Kant, como mínimo, que corresponde al sabio construir las totalidades que constituyen su objeto; y en la época del romanticismo alemán se veía bien la semejanza entre las actividades del poeta y las del historiador. Schiller decía, parece ser: «¿Por qué el historiador no habría de comportarse como el poeta? Después de haber reunido él mismo el contenido material, debe reproducirlo fuera de él, recreándolo con sus esfuerzos»;[30] y Novalis, forzando aún más la descripción de la

30. GOETHE, J. W., *Goethes Briefwechsel mit W. und A. von Humboldt*, Berlín, 1909, pág. 254.

semejanza: «Reflexionándolo bien, me parece que el historiador también debe ser necesariamente poeta, pues sólo los poetas pueden entenderse en este arte que consiste en casar hábilmente los hechos».[31] En esto se basará Humboldt para definir la «tarea del historiador», y esta imagen se mantendrá en la tradición epistemológica germánica hasta... Raymond Aron, que da esta fórmula lapidaria: «La historia-narración es una novela verdadera».[32] Pero si esto es cierto, la presentación o la expresión escogidas por el historiador, el crítico, el etnógrafo, no serán exteriores a su trabajo de interpretación, ni siquiera distintas: la forma que estos últimos dan a la totalidad reconstruida también es su sentido. La «elocuencia», en esta clase de trabajo, no es un adorno superfluo, sino la señal de una mayor «verdad de revelación».

Al término de este recorrido, la palabra «manipulación» ya no me resulta de una gran utilidad, pero las razones de este aserto son diferentes según los ámbitos a los que se aplique. En lo concerniente al establecimiento de los hechos, la denominación no es demasiado exagerada: casi ennoblece una acción fraudulenta, en la que la única reacción apropiada sería denunciar el engaño, corregir el error, suplir la información que falta. Pero en lo que se refiere a la interpretación y a la interacción humana, el juicio negativo *a priori* me parece excesivo, y la frontera entre las interacciones manipuladas y las demás, imposible de establecer.

Sócrates, sin embargo, se niega a manipular a los jueces durante el proceso llevando a sus hijos desconsolados, me objetará aquel que quiera mantener la distinción. ¿Es esto realmente cierto? El objetivo de Sócrates no es el de salvar su propia vida sino el de defender la idea de justicia. Si hubiese llevado a sus hijos, habría perjudicado a su causa. Al no hacerlo, y al atraer la atención de todos con esta negativa, actúa de la forma más eficaz con vistas a obtener su objetivo; lo demuestra el hecho de que, dos mil quinientos años más tarde, lo damos siempre como ejemplo de hombre que prefiere sus ideales a su vida. ¡Nunca había sido tan elocuente, en el sentido retórico del término! Pero es verdad que, incluso anteriormente, no había carecido de elocuencia, si no hoy en día ya no hablaríamos de él. Aquí abandono pues a la manipulación, y retengo a la virtud de la elocuencia.

31. NOVALIS, *Henrich von Ofterdingen*, en *Oeuvres complètes*, 2 vol., Gallimard, 1975, pág. 144.
32. ARON, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1981, pág. 509.

IV

LA TOLERANCIA Y LO INTOLERABLE

Para delimitar mejor los problemas de la tolerancia, aquí elijo examinar algunas páginas de la historia de las ideas de Europa occidental entre los siglos XVI y XVIII: los envites de las controversias actuales ya se perciben claramente en ellas.

1

La idea y la práctica de la tolerancia entran en relación con los dos grandes principios de los Estados democráticos modernos, principios que designan estas dos palabras fetiches: igualdad y libertad. Consideremos primero la igualdad: evidentemente, sólo podré ser tolerante respeto a los otros humanos si yo postulo desde el principio que ambos participamos de una misma esencia humana, y sugiero así que los otros son tan dignos de respecto como yo. Tal es, particularmente, el fundamento de la tolerancia que yo podría practicar con respecto a los extranjeros y sus costumbres. En el extremo opuesto de una visión tradicionalista de la humanidad, que considera que *nosotros* somos los únicos seres humanos o en todo caso la mejor encarnación de la humanidad, y que los otros son tanto menos humanos cuanto más lejos de nuestras fronteras habiten, los que creen en la universalidad del género humano están dispuestos a tolerar las diferencias que observan entre los naturales de otros países. Esta fe en la universalidad de la humanidad y en la igualdad de principio entre los individuos constituye el punto de partida del *humanismo* clásico.

La idea humanista no nace en el siglo XVI, puesto que ya podemos encontrarla en los primeros cristianos y, más allá, en ciertas corrientes del pensamiento antiguo; pero lo que sí es cierto es que en ese momento recibe un nuevo impulso, que se ha mantenido hasta

nuestros días. Uno de los ingredientes de este impulso es el descubrimiento de nuevos mundos, y por lo tanto el tomar en consideración a una diversidad humana mucho mayor que aquella que se había conocido hasta entonces. El paso del hecho empírico (los descubrimientos geográficos) a la nueva doctrina (la del humanismo) no tiene nada de mecánico ni de lineal, claro está, puesto que la actitud más atestiguada frente a los países nuevamente descubiertos está hecha de recelo y desprecio, acompañados de matanzas. Pero precisamente como respuesta a tales acciones inmediatas van a forjarse las ideas que constituyen el humanismo. El caso más convincente es el del dominico español Bartolomé de Las Casas, defensor de los indios: asombrado por el destino que se les da, deja de lado su actividad de evangelizador para dedicarse a la salvaguarda de aquello que considera los derechos naturales de todos los seres humanos: «Las leyes y las reglas naturales y los derechos de los hombres son comunes para todas las naciones, cristianas o gentiles, y sean cuales sean su secta, ley, estado, color y condición, sin ninguna diferencia».[1]

Las Casas tiene un destino excepcional; pero sus ideas no difieren mucho de las de sus contemporáneos, humanistas religiosos o laicos. Incluso papas y emperadores profesan muchas veces un credo parecido, mientras que los comportamientos no concuerdan demasiado con el mismo. Algunos decenios más tarde, la plataforma humanista de universalidad y de tolerancia hallará un portavoz elocuente en la persona de Montaigne quien tampoco se muestra indiferente a los sufrimientos de los indios (al igual que a los provocados por las guerras de religión en Europa) y que practica el viaje aunque sea a una escala más pequeña. «Considero a todos los hombres mis compatriotas, y doy un abrazo tanto a un polonés como a un francés, posponiendo esta relación nacional a la universal y común», escribe en el ensayo «De la vanidad».[2] Las implicaciones de esta posición para la cuestión de la tolerancia son inmediatas: «La diversidad de maneras de una nación a otra me afecta solamente por el placer de la variedad. Cada uso tiene su razón». «Me parece que no he encontrado muchas maneras que no valgan tanto como las nuestras.» El inmenso campo de las costumbres es signo, en Montaigne, de la tolerancia, fundada ella misma en el principio de la igualdad universal.

1. Las Casas, B. de, «Carta al príncipe Felipe», en *Las Casas y la defensa de los indios*.
2. Montaigne, M. De, *Essais* en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1967, III, 9.

La afirmación de los principios humanistas alcanzará su punto culminante en la filosofía de la Ilustración, desde donde pasará luego a los programas políticos del Estado americano y de la Revolución francesa, programas que repercutirán a su vez en todos los Estados democráticos modernos: esas democracias han adoptado el humanismo como fundamento filosófico. Pero, en la época que nos interesa, ya surgen algunos problemas particulares, que conciernen tanto a la propia teoría humanista, como a su puesta en práctica bajo la forma de tolerancia.

Un primer problema relativamente simple se refiere al desfase, siempre posible, entre declaraciones de principio y comportamientos efectivos. Para ilustrarlo, escogeré mis ejemplos en los propios textos que formulan y defienden el programa de igualdad universal. Así es como La Bruyère, en sus *Caracteres*, reproduce los principios humanistas: «La prevención del país, unida al orgullo de la nación, nos hace olvidar que la razón reina en todas partes y que se piensa de manera justa en cualquier lugar donde haya hombres: a nosotros no nos gustaría que aquellos a los que llamamos bárbaros nos trataran así ; y si existe en nosotros alguna barbarie, ésta consiste en horrorizarnos al ver a otros pueblos razonar como nosotros».[3] La Bruyère es uno de los primeros en dar al credo igualitarista ese giro paradójico: la barbarie consiste en tratar a los otros como bárbaros. Pero preguntémonos más bien: ¿las dos expresiones que utiliza para afirmar la igualdad universal, «la razón reina en todas partes» y «los otros razonan como nosotros», son perfectamente sinónimas? La primera es del todo impersonal, no presupone ningún «centro» desde donde juzgar la presencia o la ausencia de la razón. La segunda, en cambio, introduce un punto de vista, que es el de «nosotros»: presupone, sin decirlo, que *nosotros* disponemos de la razón: solamente problematiza la razón de los otros, no la nuestra. Si la razón reina verdaderamente en todas partes, ¿por qué añadir que los otros pueden razonar como nosotros?

El enunciado de La Bruyère puede tomarse en dos direcciones distintas: hacia la universalidad o hacia el etnocentrismo. Si leemos el fragmento siguiente,[4] ya no se permite la duda: nos da la medida exacta de la tolerancia de La Bruyère. «Con un lenguaje tan puro, un rebuscamiento tan grande en el atavío, costumbres tan cultivadas, leyes tan bellas y una cara blanca, nosotros somos bárbaros para al-

3. La Bruyère, J. De, «Juicios» en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1951, 22.
4. *Ibíd.*, pág. 23.

gunos pueblos», escribe. Por lo tanto, está dispuesto a ver que el juicio de barbarie frecuentemente está mal fundado, ya que no es más que la formulación abusiva de una comprobación de diferencia; pero los argumentos en contra de este absolutismo de juicio son ellos mismos de lo más contestables: La Bruyère cree que *nuestras* costumbres son cultivadas y *nuestras* leyes bellas, de una vez para siempre; cree que nuestro lenguaje es puro, enunciado cuyo sentido se me escapa; piensa que el rebuscamiento en el atavío, que las prácticas indumentarias son por lo tanto pertinentes en el juicio sobre la barbarie; por fin, última barbarie, que el color de nuestra piel da prueba de nuestro grado de civilización.

La práctica de La Bruyère no está a la altura de su teoría; podríamos decir lo mismo de tantos otros defensores de la doctrina humanista. Incluso en su mismo *Tratado de la tolerancia* Voltaire demuestra su antisemitismo o declara que los egipcios son un «pueblo toda la vida despreciable».[5] Pero todas las comprobaciones de este tipo que se pudieran hacer no alcanzan al propio principio humanista, puesto que, precisamente, en estos casos no ha sido aplicado; basta con decir que la intención general no preserva de los errores particulares, y que los propios humanistas deben ser juzgados con la ayuda de los criterios que han puesto en práctica.

Un segundo problema concierne en cambio a la propia doctrina, y exige ser examinado más minuciosamente. La cuestión es ésta: ¿el que apela a la tolerancia renuncia por lo mismo a cualquier juicio de valor sobre una cultura distinta a la suya? Al decir que cualquier uso tiene su razón (histórica, cultural, local), ¿no se renuncia a utilizar la propia razón para aprobar o desaprobar los usos? Hay que admitir que esa posibilidad de pasar de la tolerancia al relativismo ético existe; pero no corresponde a la gran corriente del pensamiento humanista (y en esto Montaigne no constituye un representante central, como lo son un Rousseau o un Condorcet). El humanismo, de hecho, traza un límite entre lo que pertenece al terreno de las costumbres y lo que es muestra de la civilización: ésta se ve sometida a una jerarquía única, pero no aquéllas. La Ilustración es un bien absoluto, mientras que las maneras de ataviarse varían según los países y las épocas, sin que podamos juzgarlas. O también, por tomar un ejemplo de Montesquieu, les leyes deben ser apropiadas a las circunstancias; pero la tiranía es un mal en cualquier parte, y su contrario, la moderación, un bien absoluto. De nuevo aquí la práctica

5. VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, en *Oeuvres complètes*, 1875-1879, t. XXV, IX.

puede encontrarse en retraso en relación con la teoría, pero en todos los casos la teoría permanece coherente con ella misma postulando al mismo tiempo la igualdad de los humanos y la jerarquía de los valores.

No ocurre lo mismo con ciertas ideas sostenidas a menudo por los mismos autores, pero que en realidad contradicen la doctrina humanista. Así ocurre por ejemplo con la supuesta continuidad entre moral y físico, que hemos visto despuntar en las frases de La Bruyère, pero que recibirá un amplio desarrollo en el siglo siguiente, en Buffon. Éste no se contenta con no hacer ninguna distinción entre costumbres y civilizaciones (para él, toda vida social está sujeta a un juicio de valor y considerará como un signo de salvajismo el hecho de que, en tal población del norte del Japón, las mujeres se pinten las cejas y los labios de azul —antes que de rojo o de negro); establece además una relación causal entre costumbres y características físicas: tanto el color de la piel como la forma del cuerpo provienen de la forma de vivir; por lo tanto se les considerará signos seguros del grado de evolución del espíritu. Pero el racismo de Buffon —pues es de esto de lo que se trata— no deriva de los principios de la Ilustración, sino todo lo contrario. Es verdad que Buffon comparte con los humanistas la idea de una jerarquía de las civilizaciones; pero no cree que todo ser humano pueda alcanzar esas cimas, por poco que las circunstancias sean favorables, es decir, en la práctica, por poco que acepte recibir una educación. A causa de esto, el principio de igualdad universal se ve reducido en Buffon al mínimo: la posibilidad de fecundación mutua.

Por el contrario, en otros la igualdad se afirma fuertemente, pero en detrimento del segundo gran principio democrático (del que hablaremos más adelante), la libertad. Un Condorcet, por ejemplo, declara a «los hombres de todas partes iguales y hermanos por deseo de la naturaleza», pero tan sólo se trata de un principio y no de una realidad; hará falta, pues, emprender una acción que lleve a la «destrucción de la desigualdad entre las naciones».[6] Hay que mejorar la condición de los otros, hay que exportar la revolución del país propio; en el lenguaje de Condorcet esto se llama «difundir las Luces», y constituye la misión de los pueblos iluminados: «¿La población europea [...] no debe civilizar o hacer desaparecer [...] a las naciones salvajes que aún ocupan extensas regiones?».

6. CONDORCET, M. J. A. A. De, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Editions sociales, 1971, VIII Y X.

Reconocemos aquí el programa del colonialismo europeo del siglo XIX, que se ha dedicado, con un grado de éxito variable, a civilizar o a hacer desaparecer, según los casos, a la población de las otras partes del mundo. ¿Pero se puede decir que este programa se desprende del propio credo humanista? No, porque sobreentiende una premisa menor que se halla ausente en él, a saber: tenemos el derecho, o incluso el deber, de imponer el bien al prójimo (y por lo tanto, por ejemplo, de «civilizarlo»). En esto Condorcet recobra la intolerancia de los evangelizadores de los tiempos antiguos, y, a fuerza de negar a los otros la libertad de escoger, acaba por transgredir el propio principio de igualdad que quería imponer, ya que él mismo, Condorcet, será quien decida el sentido que habrá que dar a la palabra «civilización», sin dejar nunca a los demás la posibilidad de tomar parte en los debates.

Resumamos, pues. El principio de igualdad proporciona un primer fundamento para la práctica de la tolerancia: hay que reconocer que los hombres son iguales para admitir que permanecen distintos. Este principio está en la base de la doctrina humanista, la cual, a su vez, está implícitamente o explícitamente aceptada por todos los Estados democráticos. Lo cual no significa que, en esos Estados, la igualdad de derecho reine (sabemos, por ejemplo, que hasta el año 1945 la igualdad tan sólo se entiende en Francia en masculino, y los obstáculos para la igualdad de las mujeres ante la ley todavía no han desaparecido del todo); pero sí que es posible luchar en este sentido, al referirse a un principio admitido por todos. Lo que a primera vista pueda parecer contradicciones internas de la doctrina humanista, en realidad, no es más que su aplicación incompleta o su desviación, como ocurre con el racismo o con el colonialismo. La tolerancia fundada en la igualdad no debe conocer ningún límite; recíprocamente, cualquier discriminación desigualitaria es condenable.

2

La aceptación de la igualdad de todos es un elemento necesario para la doctrina moderna de la tolerancia; no por ello suficiente. La igualdad es pertinente, en particular, cuando se trata de afirmar la tolerancia respecto a los extranjeros; pero se puede estar falto de tolerancia dentro mismo de una sociedad si no se admite el derecho de cada uno a actuar libremente: éste es el caso de la intolerancia religiosa, problema candente durante los siglos XVI y XVII ya que

se pide precisamente a los propios conciudadanos, a los propios iguales, que se conviertan al catolicismo (o al protestantismo, en otros países). La tolerancia tiene necesidad no sólo de igualdad sino también de libertad.

Ahora bien, si se puede exigir la igualdad absoluta de todos ante la ley, no ocurre lo mismo con la libertad: ésta sólo representa un bien si es limitada. Los filósofos antiguos y modernos se han esforzado por distinguir dos sentidos para la palabra libertad: el derecho de hacer lo que se quiere, por un lado; el derecho de disfrutar de aquello que está permitido dentro de una sociedad, por el otro. Hay pues una paradoja constitutiva de la libertad (y, consecuentemente, de la tolerancia) puesto que, para existir, ella implica su propia negación (parcial). Si cada uno hiciera lo que quisiera, en efecto, su propia libertad se vería muy pronto reducida a nada, debido al hecho de que los otros intentarían hacer lo mismo; dicho de otro modo, el límite de la libertad sería el límite de la fuerza; y el más débil no disfrutaría de ninguna libertad. Por eso Rousseau oponía la libertad civil a la independencia natural, el derecho de disfrutar de la protección social al derecho de perjudicar al prójimo, en una palabra el derecho a la fuerza; y enseñaba a preferir el primer término al segundo.

La libertad civil —la única deseable— es una libertad limitada. Más acá del límite, tengo el derecho de hacer cualquier cosa, como yo lo entienda; más allá, debo someterme a las reglas y a las leyes dictadas por la sociedad de la que soy un miembro más. Una línea separa pues los dominios de lo *privado* y de lo *público*; para que la libertad reine en el primero, hace falta que ésta esté controlada en el segundo. La oposición pertinente no está entre un Estado totalitario, cuyos sujetos no disponen de ninguna libertad (donde nada está tolerado) y un Estado libertario, que no conoce ningún obstáculo para la libertad (donde todo está tolerado); sino entre estas dos formas extremas, por una parte, y la libertad limitada, por la otra. Ella es la que constituye el segundo gran principio de los Estados democráticos, principio igualmente presente en el humanismo de la edad clásica, donde adquiere la forma de un combate a favor de la tolerancia religiosa. Como consecuencia de la Revolución francesa, se extenderá de todas formas al dominio entero de lo político y se convertirá en la pieza maestra del *liberalismo*, ilustrado por una serie de pensadores que van desde Benjamin Constant y Wilhelm von Humboldt hasta Tocqueville y John Stuart Mill; pero los problemas de fondo ya habían sido planteados en el debate sobre la tolerancia religiosa. Y entre estos problemas figura uno que ocupa el primer lugar, a sa-

ber: ¿por dónde pasa exactamente la frontera entre lo privado y lo público? ¿Cómo delimitar el dominio que la sociedad debe reglamentar?

El *Tratado teológico-político* de Spinoza proporciona una de las primeras formulaciones del problema, y de su solución. Spinoza defiende el derecho a la libertad de opinión, en este caso religiosa. Razona de la manera siguiente: nadie tiene el derecho ni incluso el poder de dejar de ser hombre; ahora bien, pertenece a la naturaleza humana el hacer uso de la razón propia y el emitir juicios. Sería del todo superfluo querer reducir esta libertad; un Estado tan sólo debe aspirar a reprimir las manifestaciones externas de esos juicios, dicho de otra forma, imponer la hipocresía. ¿Pero no resulta evidente que un Estado actúa contra sus propios intereses al obligar a sus sujetos a volverse hipócritas? Las palabras de Spinoza sobre este tema no han perdido ni un ápice de actualidad: «¿Qué peor condición se puede concebir para el Estado que aquella en la que hombres de vida recta, porque tienen opiniones disidentes y no saben disimularlas, son enviados al exilio como si fueran malhechores?».[7]

Lo único que podemos hacer es compartir la indignación de Spinoza ante la represión de la libre búsqueda de la verdad. Pero, para apreciar mejor el conjunto de los datos del problema, admitamos que se pueda tratar, no sólo de «hombres de vida recta», sino también de lo contrario. Por razones completamente comprensibles, los teóricos liberales han elegido siempre reflexionar sobre la represión inútil que se ejerce sobre los mejores de los hombres: ¿hacía falta condenar, por intolerancia, a Sócrates?, ¿crucificar a Jesús? Spinoza casi nunca hace excepción a esta regla. Pero todo el mundo estaría de acuerdo en decir que hay que tolerar el bien: cantar victoria, en suma, es demasiado fácil. Ahora bien, si para enjuiciar correctamente la utilidad de un interdicto hay que imaginarse que la libertad habría faltado al mejor de los hombres, para justificar una tolerancia hay que suponer, al contrario, que concierne a la opinión más detestable.

Spinoza no ignora ni mucho menos la necesidad de trazar un límite a la libertad; muy al contrario, todos los capítulos últimos de su *Tratado* están dedicados precisamente a la búsqueda y a la definición de «la medida exacta en que esta libertad puede y debe concederse sin peligro para la paz del Estado y el derecho del soberano», y que permita al mismo tiempo mantener a la religión dentro del dominio de lo privado (y por lo tanto de la libre elección). Para realizar esta tarea, Spinoza parece recurrir a dos criterios.

7. SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1965, XX.

El primero consiste en interpretar la oposición de lo privado y lo público como la que hay entre pensar y actuar: debemos disponer de una libertad total de razonar, en cambio las acciones tan sólo son aceptables si no perjudican los intereses de la comunidad. «En un Estado Democrático [...] todos convienen en actuar por un común decreto, pero no juzgar y razonar en común.» Un pensamiento hostil al Estado, una opinión sediciosa no debe castigarse a menos que dé lugar a una acción.

Pero si la diferencia entre pensar (en la propia cabeza) y actuar (en el mundo) parece simple y clara, las cosas se enredan a partir del momento en que se considera, como hay que hacer en seguida, la expresión del pensamiento, es decir la palabra. En calidad de expresión, la palabra está indisolublemente ligada al pensamiento; pero al mismo tiempo es un acto: decir es hacer. Difícil de contornear, la palabra hace la separación entre pensar y actuar mucho menos fácil de lo que parecía a primera vista.

Spinoza resuelve el problema diciendo: la palabra está del lado del pensamiento, no del de la acción. «Nadie puede, sin poner en peligro el derecho del soberano, actuar contra su decreto, pero sí puede con entera libertad opinar y juzgar y en consecuencia, hablar también, siempre y cuando no vaya más allá de la simple palabra o de la enseñanza. [...] El derecho del soberano [...] se refiere a las acciones solamente y para lo demás se admite que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa.» A Spinoza le repele reiterar, dentro de la palabra, la separación entre privado y público, restringiendo a la una y dejando libre a la otra; sin duda, la razón de ello es que semejante separación no haría más que fomentar la hipocresía.

La palabra no se percibe, pues, como una acción. Si Spinoza puede mantener esta afirmación, es que examina implícitamente el lenguaje en una sola de sus dimensiones, a saber su relación con el mundo. Mientras que se considere al lenguaje como una tentativa para comprender el mundo, cuyo horizonte es la verdad, el rechazo a considerar el lenguaje como acción tiene pocas consecuencias. Expresar el propio pensamiento, procurar conocer la verdad es, desde luego, un acto; pero este acto es siempre el mismo, por consiguiente, podemos ponerlo sin demasiados perjuicios entre paréntesis. Cualquier actividad es pensada en este caso a imagen de la ciencia, idealmente regida por la única búsqueda de la verdad. Pero la palabra del sabio no es evidentemente la única palabra posible, y con razón: el

lenguaje no es solamente, incluso no es tanto, un medio de comprender el mundo; es tanto o más un medio para establecer el contacto entre dos interlocutores, y para actuar por lo tanto sobre el prójimo. Existen muchos discursos que no buscan la verdad sino que actúan sobre la comunidad humana (que son muestra, no de la ciencia, sino de la retórica); y otros, los más numerosos sin duda, en que se mezclan ambos: a la vez discurso sobre el mundo y llamada hacia el prójimo. Ahora bien, desde este lado, ya no se puede admitir poner entre paréntesis el carácter activo de la palabra.

Si hoy en día leo un artículo en el periódico en el que se insinúa que a las mujeres nada les gusta tanto como el sufrimiento físico y moral del que podrían ser objeto, ¿debo considerarlo, antes que nada, como una búsqueda de la verdad (la de la esencia femenina) o como una incitación a la acción (es normal que los hombres peguen a sus mujeres)? Si una octavilla me dice que todas las desgracias de los franceses vienen de que en su territorio hay demasiados extranjeros, la mayoría magrebíes, ¿debo ver ante todo un pensamiento o una acción? Si juzgo que se trata de acciones, ya no puedo reclamar para ellas la libertad sin restricción, la tolerancia de opinión; pero aún no sé sobre la base de qué criterios debo autorizar algunas de ellas y prohibir otras. Resulta que en todos los casos debe introducirse un criterio más sutil: no se puede oponer palabra y acción, e incluso no basta con distinguir entre palabra pública y privada. Podríamos imaginar que la frontera pasa entre distintos tipos de palabra pública; el criterio discriminatorio sería entonces la naturaleza de la publicación (revista, periódico, libro, octavilla). Existen publicaciones de vocación científica (y, por consiguiente, de poca tirada) cuyo único objetivo confesado es la búsqueda de la verdad: no se les debe imponer ninguna restricción y por principio no se excluirán las investigaciones acerca de los fundamentos biológicos de la desigualdad entre razas o sexos (pero el redactor jefe las puede excluir a causa de nulidad científica —aquí no hay ninguna intolerancia). Existen otras cuya vocación es, podríamos decir, comunicativa y no referencial: en ellas las palabras son acciones y deben juzgarse como tales.

La oposición entre pensar y decir, por un lado, y actuar, por el otro, no recoge los hechos de cerca; quizás es ésta una de las razones que llevaron a Spinoza a introducir un segundo criterio, que permitía trazar un límite entre lo público y lo privado, y por lo tanto entre lo libre y lo reglamentado. Este criterio surge, significativamente, cuando considera la posibilidad de confiar la libertad de expresión, no a los «hombres de vida recta», sino a alguna «secta odiosa»: sus

miembros, dice, deben también disfrutar de la libertad y de la seguridad «siempre y cuando no hagan daño a nadie». Se promete, con razón, un gran éxito a esta fórmula. Antes que definir la tarea del Estado como un bien positivo a alcanzar, se la describe de manera negativa: el Estado no tiene la obligación de asegurar la felicidad de sus ciudadanos, sino sólo la de prevenir el mal que podrían ocasionarse los unos a los otros; la felicidad individual tan sólo pertenece al dominio privado. Nadie tiene el derecho, bajo ningún concepto, de imponer el bien al prójimo; cada uno es libre de llevar su propia vida como él mismo lo entienda, por poco que los demás no sufran por ello. Aun cuando la comunidad esté convencida de que tal individuo comete un error porque es un borracho, ésta se abstendrá de intervenir. No hay que castigar al borracho porque es un borracho, sino sólo si perjudica a sus prójimos o altera el orden público; ni al drogado, sino sólo al vendedor de droga. O, por tomar el ejemplo extremo: el homicidio es un crimen, pero el suicidio no lo es. Los grandes teóricos del liberalismo en el siglo XIX nunca olvidarán esta restricción: libertad en todo, excepto cuando se perjudique al prójimo.

Sin embargo, podemos poner en duda la eficacia de este nuevo criterio. Si lo tomáramos al pie de la letra, nos costaría ver dónde se detendría la extensión de su acción: habríamos retirado con una mano todas las libertades generosamente concedidas con la otra. Incluso sin hablar de los ejemplos evocados precedentemente, podríamos decir que cualquier búsqueda de verdad perjudica a alguien: aquel que se beneficiaba del estado de cosas anterior. Aquel que lucha, por ejemplo, por la tolerancia religiosa, perjudica con toda evidencia a los defensores del fanatismo. Aquel que combate a un tirano incontestablemente le causa un mal. Aquel que propone una explicación materialista del mundo perjudica a los partidarios de la creación divina, y lo hace de una manera muy directa: sus cajas se están vaciando. Aquel que alcanza el primer puesto en el concurso perjudica al que llega en segundo lugar. O, en otro campo totalmente distinto: aquel que deja al ser querido porque, precisamente, ha dejado de quererle, no deja de provocar en el otro un intenso dolor.

Los inconvenientes de este criterio son demasiado llamativos para no ser percibidos; pero las tentativas para completarlo y hacerlo verdaderamente discriminatorio consisten finalmente en sustituirlo por otro. Por ejemplo, se dirá que aquel que gana en el concurso no ilustra una práctica de la intolerancia porque todos los rivales han competido en iguales condiciones; ha perjudicado pues a la persona, pero no a sus derechos. Pero esto quiere introducir una noción de dere-

cho, que no se puede reducir al mal hecho al prójimo. O también se dirá que la búsqueda de la verdad o del progreso es lícita, sean cuales sean sus consecuencias; pero en ese caso se juzgará en nombre de valores absolutos como el progreso o la verdad, y no en nombre del sufrimiento causado al prójimo. El criterio tendría pues el inconveniente de no decir claramente su nombre.

En todos los casos considerados, el «daño» estaba atestiguado, y no obstante no se podía ver en ellos una razón suficiente para la intolerancia. Se podrían considerar las cosas desde el lado opuesto, y encontrar razones aún más fuertes para rechazar el criterio en su principio. Un acto no es condenable simplemente porque causa perjuicio a alguien, sino porque es, en sí mismo, malo. Si alguien publica hoy en día propaganda antisemita, no es seguro que inflija sufrimientos a los judíos: el consenso de la opinión pública sobre este punto es tal que, sin ni siquiera hablar de los procesos que lo amenazan, el antisemita será condenado al ostracismo por sus compatriotas, o perderá su empleo, o incluso unos cuantos cabellos en una pelea. Es él pues quien sufrirá más que los que son objeto de sus ataques. Pero, por ello, su acto no se convierte en excusable, o aceptable: condenamos la propaganda antisemita porque juzgamos que es un mal, no porque cause un mal al prójimo.

Argumentos parecidos podrían oponerse a una interpretación diferente del principio de libertad, aquella que proponía, en la época de Spinoza, otro gran defensor de la tolerancia, Pierre Bayle. Para distinguir entre lo lícito y lo ilícito, Bayle recurre al juicio de la conciencia, es decir a la íntima convicción. «Todo aquello que se hace en contra del dictamen de la conciencia es un pecado», porque «es evidente que la conciencia es una luz que nos dice que tal cosa es buena o mala».[8] ¿Pero basta con ser sincero para ser justo? ¿El sexista o el racista que defienden su causa no pueden encontrar una justificación en su íntima convicción? El camino hacia el infierno, como dice el proverbio, ¿no está empedrado de buenas intenciones? Juzgar un acto por sus efectos, como quería Spinoza, no permite juzgar el propio acto; pero juzgarlo a través de las intenciones de su agente, según el deseo de Bayle, no lo permite mucho más, y además delega la apreciación de los actos sociales en el juicio puramente individual.

Nos hallamos pues encerrados en una situación paradójica: estamos todos de acuerdo con Spinoza (o Bayle) en que hay que practicar la tolerancia, pues solamente ella garantiza el mantenimiento de la libertad que es nuestro ideal; pero aun sabiendo que, para existir, la libertad debe ser limitada, no vemos en qué debemos fundarnos para trazar el límite. Por eso, estamos dispuestos a prestar una atención condescendiente a los enemigos del liberalismo que demuestran que la libertad debe suprimirse, o que fundan sus restricciones sea en la tradición nacional sea en la religión: reconocemos ahí algunas tentaciones que amenazan a nuestra época.

8. BAYLE, P., *Comentario filosófico* en *Obras diversas*, La Haya, 1725, t. II, 8.

3

El programa liberal es incontestablemente generoso, pero está mal fundado. ¿No sería posible, antes que abandonarlo, buscarle unos mejores cimientos? Encontramos una tentativa interesante a este respecto en otro fundador del liberalismo, John Locke, autor de la célebre *Carta sobre la tolerancia*.

El programa de Locke tiene muchos puntos en común con el de Spinoza. Locke también quiere hacer pasar una frontera entre dominio público, constituido por los asuntos de la ciudad, y dominio privado, al que pertenecen mayormente los asuntos de religión, pero también los del bienestar personal. Las leyes y sus agentes, los magistrados, se encargan de aquéllos, y no de éstos: nadie tiene derecho a imponer el bien al prójimo. «El bien público es la regla y la medida de las leyes.»[9] «Las leyes no cuidan de la verdad de las opiniones sino de la seguridad y la integridad de los bienes de cada uno y del Estado.»[10] «Tanto como pueden, las leyes se esfuerzan en proteger los bienes y la salud de los sujetos contra la violencia extranjera y el fraude, pero no contra la incuria o la disipación de quienes los disfrutan. No puede obligarse a nadie contra su propia voluntad a portarse bien o a enriquecerse.»[11]

La libertad de conciencia es total. Pero la frontera entre interior y exterior no es estanca: las convicciones íntimas conllevan unos comportamientos, los cuales son signo de la vida social. Volvemos a encontrar pues el problema del límite entre lícito e ilícito; y es aquí donde Locke se aparta de la posición de Spinoza (que conocía). El primer criterio de Spinoza se refería a la propia naturaleza de los hechos:

9. LOCKE, J., *Lettre sur la tolérance*, PUF, 1965, pág. 49.
10. *Ibíd.*, pág. 69.
11. *Ibíd.*, pág. 37.

pensamientos o acciones; pero se revelaba impracticable. El segundo estaba en relación con los efectos; pero se mostraba a su vez poco fiable, incluso nulo. La solución de Locke es diferente: él erige en criterio el bien común. Lo que le es contrario debe ser perseguido por las leyes (tanto si se ha causado daño a alguien como si no); lo que le resulta indiferente debe dejarse a la discreción de los individuos. El bien común es un valor absoluto que permite medir las cualidades de cada acción. La tolerancia tan sólo es eficaz si se conjuga con la idea del bien público, cuyo rechazo constituye el umbral de lo intolerable. Ni la tolerancia ni su contrario producen directamente el bien común; más bien ambos se encuentran en una relación de complementariedad necesaria. El liberalismo solamente puede permanecer coherente consigo mismo si se templa con la preocupación por la comunidad.

¿Pero no nos arriesgamos a ver esta noción de bien público desviada de sus objetivos, al estar dicho bien definido por cada uno según su conveniencia? Sin duda, si nos contentamos con la fórmula general. Locke no vacila, sin embargo, en entrar en los detalles, y termina enumerando un cierto número de casos en los que el magistrado tiene el deber de intervenir. Más que evocar las circunstancias históricas a las que estos casos se refieren, a mi me gustaría intentar ver en qué medida éstos pueden corresponder a realidades contemporáneas. Desde este punto de vista, podemos establecer tres tipos de excepción a la regla de tolerancia; o mejor, tres tipos de actos intolerables, cuya condenación es una condición preliminar al ejercicio de la tolerancia.

En primer lugar, un Estado está en el derecho de no tolerar la repulsa de lo que se llama el contrato social, es decir, la vida en común en la cual se renuncia a la independencia para conseguir la protección. Locke piensa que el ateísmo lleva a tal renuncia, porque si no hay ningún Dios, entonces todo está permitido. Pero se puede fundar la moral refiriéndose a la humanidad y no a Dios, y el mantenimiento del contrato no precisa justificación teológica. Hay que añadir aquí, además, que el Estado está obligado a defenderse de los ataques dirigidos contra él en nombre de un principio distinto de aquel del que él se vale y que no por ello es más conforme a la razón; como dirá Montesquieu, no existe ningún mal en que un gobierno moderado sustituya a otro gobierno moderado, pero no ocurre lo mismo si es la tiranía la que reemplaza a la moderación. Dentro de una democracia, hay que tolerar las críticas al gobierno que continúan apelando al principio democrático, pero no aquellas que rechazan el propio principio; en cambio, la crítica democrática a la tiranía es moralmente lícita, dado que recurre a una legitimación racional.

Se trata, evidentemente, de una restricción de la libertad individual; la mayoría de los demócratas modernos practican esta restricción (en Francia, una ley de 1936 persigue el atentado contra la forma republicana de gobierno y el uso de la fuerza en la propagación de sus convicciones). Su justificación es, en cierto modo, económica: la democracia se arriesga más a decaer rechazando esta restricción que practicándola. Al tolerar la libertad de expresión y la libertad de reunión del partido nazi, la República de Weimar facilitó la llegada del fascismo, que no se contentó con limitar la democracia, sino que pura y llanamente la suprimió.

En segundo lugar, un Estado está en el derecho de no tolerar las acciones de aquellos que, dentro del mismo, se valen de los intereses de otro Estado: aquí el deber nacional ocupa el lugar del deber humanitario. Si un individuo habitante del Estado A «reconoce que debe al mismo tiempo una obediencia ciega»[12] al soberano del Estado B, su actitud debe considerarse como perjudicial para los asuntos de la ciudad. Es el problema del «partido del extranjero» y de la «quinta columna». Semejante exigencia exige ser matizada. No se juzgará de manera igual si se produce en tiempo de guerra que en tiempo de paz; cuando el Estado A se ve amenazado por el Estado B en su propia existencia y cuando no lo está; cuando una opinión disidente puede expresarse sin que tenga necesidad del apoyo material procedente del extranjero y cuando no puede hacerlo (desde un punto de vista ético, la «traición» es, paradójicamente, menos tolerable en una sociedad democrática que admite la diferencia de posiciones políticas, que en un Estado totalitario, donde frecuentemente es la única forma de oposición posible). Hay que evitar ambos extremos: no estamos obligados a creer que nuestro país siempre tiene razón, ni a dejarlo si no nos gusta; pero no podemos reinvindicar la impunidad si luchamos abiertamente por la sumisión de nuestro país a otro.

En tercer lugar y por último, no hay que tolerar que, dentro del Estado, haya individuos que practiquen la discriminación respecto a algunos de sus miembros y reivindiquen unos privilegios para ellos mismos (dicho de otro modo, niegan el principio de igualdad), porque basan en ello su propia intolerancia; ahora bien, la intolerancia es intolerable. Locke piensa, naturalmente, en las distintas variantes

12. *Ibíd.*, pág. 81.

del cristianismo; pero para nosotros hoy en día esta tercera especie de intolerancia necesaria, seguramente la más actual de todas puesto que tiene efecto en la mayoría de la población, se refiere a dos prácticas desigualitarias que llevan el nombre de racismo y sexismo. La variante de racismo más activa en la actualidad, en las democracias occidentales, es la que afecta a los trabajadores inmigrados (más particularmente, en Francia, a los magrebíes). Toma formas múltiples: desde la intolerancia religiosa (se prohíbe la construcción de una mezquita o se pretende que cualquier musulmán es un fanático incorregible), pasando por la propagación de tópicos psicológicos (los árabes son sucios, perezosos y ladrones), hasta los homicidios de víctimas escogidas al azar. Curiosamente, la naturaleza de la pregunta planteada ha cambiado en relación con el siglo XVI: entonces se preguntaba si había que tolerar a las razas (dentro de sus diferencias), y la respuesta era: sí. Hoy, podemos preguntarnos si hay que tolerar el racismo, y la respuesta es: no.

La discriminación racial tiene como objetivo una pequeña parte de la población, pero se refiere a todos los aspectos de su vida. La discriminación sexista afecta a más de la mitad de la población, pero solamente concierne a ciertos aspectos de su existencia. Precisamente porque es omnipresente afecta menos a las conciencias que las prácticas racistas; pero sus formas no son menos violentas, sino todo lo contrario. Por ejemplo, es difícil para una mujer no acompañada pasearse por una gran ciudad sin ser agredida, sobre todo a partir del atardecer; haciendo la transposición al plano racial, semejante situación corresponde a un estado de *apartheid*, en el que una parte de la ciudad está vedada para ciertos grupos de la población. ¿Por otra parte, podemos imaginarnos los gritos de protesta que levantaría el establecimiento de zonas «negras» o «amarillas», en las que cada visitante blanco podría disponer a su gusto de los naturales de estas dos razas quienes, a cambio de dinero, se prestarían a sus más pequeños caprichos? La existencia de zonas «rojas», en cambio, no impresiona a nadie. La ley antirracista funciona en Francia desde 1939; la ley antisexista tan sólo está en estado de proyecto. Hay que añadir que las víctimas del racismo, muchas veces, se encuentran entre los que son culpables de sexismo, situación que la propaganda racista no ha dejado de explotar.

Voltaire decía: «El derecho de la intolerancia es absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres».[13] Sin duda, tenía razón en los casos

13. VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, VI.

particulares a los que se refería; pero, si nos atenemos al sentido general de la fórmula, es inaceptable. Contrariamente podríamos decir: el derecho de la tolerancia ilimitada favorece a los fuertes en detrimento de los débiles. La tolerancia para los violadores significa la intolerancia para las mujeres. Si se tolera a los tigres dentro del mismo cercado que los otros animales, esto quiere decir que se está dispuesto a sacrificar éstos por medio de aquéllos, cosa que resulta aún más bárbara y absurda. Los débiles, físicamente o materialmente, son las víctimas de la tolerancia ilimitada; la intolerancia respecto a aquellos que los agreden es *su derecho*, y no el de los fuertes.

Los tres tipos de acto intolerable se refieren pues: a la sociedad universal de los hombres; a la sociedad particular que es un Estado; a los individuos miembros de esa sociedad. Podemos discutir acerca de si esta enumeración es suficientemente completa, o si esta distribución de los actos intolerables está justificada; pero debemos reconocer al menos en su autor el mérito de haber planteado el problema en su complejidad y haber visto que cualquier solución a la cuestión de la tolerancia que no tome en consideración la existencia de lo intolerable es una solución a medias y, al límite, engañosa. Esta aserción no prejuzga las formas que deberá revestir la lucha contra lo intolerable y, sobre todo, no se reduce, como fingen creerlo los defensores de la libertad ilimitada, a la apelación de la censura.

Esta lucha tiene primero una vertiente positiva, que es la educación (ahora bien, en la escuela la enseñanza está lejos de combatir eficazmente los prejuicios racistas y sexistas, para no hablar más que de éstos), y una vertiente negativa, la represión. En algunos casos ésta puede ejercerse a través de las leyes, pero en otros por la desaprobación que expresa la opinión pública (lo que implica a su vez un nivel cultural forjado en la oposición a los prejuicios señalados). La falta de estímulos a veces es un medio de lucha más eficaz que la censura: las actividades intelectuales y artísticas necesitan el apoyo material de los mecenas; cuando el mecenas es el Estado, éste puede elegir a los beneficiarios de sus generosidades en función de un juicio sobre lo que es tolerable y lo que no lo es.

No hay que quemar a Sade, es cierto; pero, ¿debemos adularlo, sin embargo? El gesto de Rousseau quien en su *Carta a d'Alambert* pedía en nombre del bien público que no hubiese teatro en Ginebra, nos parece bastante anacrónico. Rousseau podía equivocarse en ese caso; pero, ¿nuestra negativa en reconocer cualquier relación entre la política y las artes no viene a significar el desprecio por una, o por las otras, o por ambas?

La censura es indeseable; pero la impunidad total de la palabra no lo es menos. La ley castiga los crímenes sexistas (la violación) y los crímenes racistas (la discriminación); ¿es necesario que sea ineficaz ante la incitación a los crímenes? Tratándose de la imagen degradada de la mujer en los *media*, con frecuencia se replica: nada demuestra que exista una relación de causa a efecto entre el sexismo de las palabras y el sexismo de los actos; incluso a lo mejor la posibilidad de practicar el primero dispensa de la necesidad de caer en el segundo; las medidas preventivas corren el riesgo entonces de volverse contra aquellos y aquellas que las solicitan. Pero por un lado esta relación es incontestable, a pesar de que sea difícil de medir y que no se reduzca a un determinismo mecánico. ¿Se duda en serio de que exista una relación entre la propaganda antisemita de los nazis y el exterminio de los judíos? ¿Entre el discurso antiárabe y la multiplicación de las expediciones de castigo, incluso ejecuciones, de magrebíes? ¿Entre el discurso libertario sexista, exclusivamente propio de las democracias occidentales, y la inseguridad que padecen las mujeres en la calle, únicamente en esos países? Por otro lado, hablar es actuar: el propósito racista no es sólo una incitación a los actos, es en sí mismo un acto; y lo mismo para el sexismo. Se puede disfrutar de una libertad ilimitada de expresión; pero hay que estar dispuesto a asumir la responsabilidad de las propias declaraciones, particularmente cuando tienden a actuar sobre el prójimo antes que a atenerse a la búsqueda de la verdad.

El recuerdo de estas páginas de la historia europea de las ideas me lleva a comprobar que se puede defender la tolerancia tanto en nombre de la igualdad como en nombre de la libertad. En el primer caso, la exigencia de tolerancia no debe tener límites: hay que reconocer la dignidad humana a todos. En el segundo, la exigencia de tolerancia está limitada por la preocupación por el bien común. Nuestro juicio sobre cada caso particular —nuestra «prudencia»— debe tener en cuenta la parte que juega en él cada uno de estos principios.

Por eso, aunque la tolerancia sea un concepto de vocación universal, la forma y la dirección que tomará el combate por la tolerancia dependerán del contexto histórico, cultural y político en el que se vive. En los países que practican la segregación racial o cualquier otra forma de discriminación, se insistirá necesariamente en la tolerancia que parte del principio de igualdad. En los países que viven bajo el régimen de dictaduras militares o totalitarias, el combate por la tolerancia-libertad individual ocupará el primer lugar. Por fin, en las democracias liberales en las que, a pesar de algunos casos contrarios aislados, tanto la tolerancia religiosa y racial como la libertad de expresión son ya hechos adquiridos, pero en los que el deseo de prosperidad de los individuos hace olvidar el del bien común, los esfuerzos deben movilizarse más particularmente para combatir la intolerancia bajo todas sus formas.

En mi opinión, los Estados contemporáneos de Europa occidental pertenecen a esta última categoría. Sabemos que otros han sostenido lo contrario: Sartre, en el prefacio a los *Condenados de la tierra*, o Marcuse, autor de *La tolerancia represiva*, han afirmado que vivimos en unos países cuyos gobiernos y otros grupos que detentan el poder ejercen una violencia cotidiana sobre los habitantes. Violencia que convierte al discurso común de la tolerancia en puro accesorio teatral, un hábil camuflaje, que permite a aquélla gozar de total impunidad; violencia que provoca como reacción otra violencia, contraria: es la que han practicado diversos grupos de Acción directa, Brigadas Rojas y otras Fracciones del ejército rojo o negro. Al no compartir ese diagnóstico, elijo forzosamente un remedio distinto. También hay que precisar que no se trata de una panacea: los miembros de nuestra sociedad padecen muchas otras formas de desgracia además de aquellas a las que la tolerancia, aunque fuera templada, pudiera poner remedio.

V

LA LIBERTAD EN LAS LETRAS

La Restauración vale mucho más que lo que su nombre indica: más que un retorno al Antiguo Régimen, representa la creación de un espacio público en el que los seres y las ideas circulan mucho más libremente de lo que podían hacerlo en la época del Imperio, o del Terror, o de Luis XVI; de lo que habían podido hacerlo nunca. Bajo la Restauración los franceses hacen los primeros tímidos pasos en el aprendizaje de la democracia. Lo que no excluye los conflictos, sino todo lo contrario, como lo ilustran las posiciones tomadas respecto a la libertad, precisamente. La libertad y las letras: esta cuestión puede entenderse de dos maneras, según se piense en la libertad política, en el derecho de publicar lo que uno piensa; o en la libertad filosófica, en la capacidad del individuo para actuar como sujeto autónomo.

1

La posición de los poderes públicos respecto al estricto problema de la libertad de expresión se halla consignada en el artículo 8 de la Carta, concedida por Luis XVIII a los franceses el 4 de junio de 1814 (y no aceptada por él, como esperaban los liberales); este artículo dice: «Los franceses tienen el derecho de publicar y de hacer imprimir sus opiniones, conformándose a las leyes que deben reprimir los abusos de esta libertad». La formulación satisface a los liberales y descontenta a los ultras: no prevé ninguna censura previa para los libros y la prensa pero los somete a la jurisdicción general de la represión de los delitos. Los años que van de 1814 a 1830 verán pues desarrollarse una batalla incesante entre los dos polos extremos del Parlamento: los ultras (la extrema derecha, de algún modo) tan pronto atacan la posición demasiado liberal del gobierno, y por lo tanto la

propia Carta, como, habiendo conseguido influir en la política real, logran hacer instaurar la censura, y son entonces los liberales, la extrema izquierda de aquella época (ya no quedan jacobinos en la plaza pública), los que contraatacan, ateniéndose a la letra de la Carta. Louis de Bonald y Benjamin Constant, ideólogos y portavoces de los dos grupos extremos, consagran incansablemente discursos, artículos de prensa y folletos a la cuestión de la censura y de la libertad de prensa; tan sólo el retiro, en el caso Bonald, y la muerte, en el de Constant, en 1830, interrumpen este intercambio que más bien parece un duelo que no un diálogo. El análisis de esos escritos permite circunscribir el espacio ideológico de esa época, dentro del cual otros autores seguirán recorridos sinuosos (Chateaubriand, por ejemplo, realizará la proeza que consiste en estar con Bonald en 1814 y con Constant en 1827).

Sólo algunos meses después de la concesión de la Carta, en otoño de 1814, reaccionan por vez primera, uno y otro, frente al artículo que se refiere a la libertad de expresión; el texto de Constant lleva por título *De la libertad de los folletos, de los panfletos y de los diarios*; el de Bonald, que en parte es una réplica a Constant, *Todavía unas palabras acerca de la libertad de la prensa*. Pero en realidad el intercambio había empezado mucho antes. En junio de 1806, Bonald publicaba, en el *Mercure de France*, un artículo titulado «Reflexiones filosóficas acerca de la tolerancia de las opiniones»; Constant, que en aquel momento daba la última pincelada a su gran obra de filosofía política, destinada a permanecer inédita hasta 1980, *Principios de política*, consagraba lo esencial del libro VII, «De la libertad de pensamiento», a la misma cuestión y ya contestaba a Bonald; este texto formará el corazón del capítulo destinado a los derechos individuales en las *Reflexiones sobre las constituciones y las garantías*, publicadas en 1814, un mes antes de la concesión de la Carta. De estos dos textos de 1806 uno y otro autor extraerán sus principales argumentos para la polémica que está por llegar. Por otra parte, no se trata exactamente de un primer ensayo: Bonald ya había expresado sus ideas sobre la cuestión en su primer escrito, «Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil», en 1796, y Constant lo había hecho en un escrito firmado por Mme. de Staël, pero del que él era coautor, «Consideraciones actuales que pueden terminar la Revolución y principios que deben fundar la República en Francia» en 1798... Durante más de treinta años, pues, los dos ideólogos vuelven de forma obsesiva sobre el mismo tema, repitiendo o refinando sus argumentos, variando sus formulaciones, pero sin cambiar jamás verdaderamente de punto de vista (por razones puramente tácticas, entre 1817 y 1821, Bonald pide solamente la censura de los libros, pero no la de la prensa).

En 1814, es Bonald quien reemprende el ataque contra la libertad de expresión. Éstos son sus argumentos. Primero hay que reformular el problema: no se trata de atentar contra la libertad de pensamiento —cosa que de todas formas no podría hacerse, al disponer el pensamiento de un asilo inexpugnable, que es el espíritu humano (Bonald no se imagina las técnicas totalitarias)—, ni incluso contra la de expresarse, mediante la palabra o la escritura, por poco que nos atengamos al espacio privado. No, lo que Bonald quiere reglamentar es la libertad de *publicar*, de actuar sobre los demás en el espacio público. A partir de ahí, su razonamiento adquiere la forma de un silogismo riguroso. La premisa mayor es que la palabra y la escritura públicas son acciones: decir es hacer. Ahora bien —y es la menor—, ningún gobierno, ninguna sociedad, puede conceder a sus sujetos o a sus miembros una libertad de actuar ilimitada; sino volvemos a caer en el estado salvaje de la guerra de todos contra todos. La conclusión se impone por sí misma: es inconcebible que un gobierno razonable exceptúe las acciones verbales, las más importantes dentro de una nación civilizada (piénsese en los efectos de un libro como el Evangelio o el *Contrato social*, y, podríamos añadir hoy en día, como el *Manifiesto del partido comunista* o *Mein Kampf*), de la ley que aplica al conjunto de las acciones públicas. Por lo tanto hay que prohibir y reglamentar.

Los liberales quieren defender la libertad de pensamiento. Esto es jugar con las palabras, replica Bonald. Lo que piden no es pensar sino publicar libremente. Y tampoco se trata de libertad sino de un poder, el de dirigir y juzgar (un cuarto poder, diríamos en la actualidad, el de la prensa). Ahora bien, a diferencia de los otros poderes (legislativo, ejecutivo, judicial), éste escapa de cualquier control: los periodistas no son elegidos y no son revocables ni por la nación ni por el rey; para poder publicar, basta con que dispongan de medios materiales, o simplemente de la simpatía personal de los que poseen los medios. ¿No es muy injusto, sea cual sea la regla de justicia escogida, tanto si es monárquico como republicano? (Hasta nuestros días, los gobiernos de Francia han sido siempre sensibles a este problema: cualquier cambio de mayoría conlleva una modificación en el personal de las principales cadenas televisivas.)

Pero Bonald no se contenta con este argumento; añade otro. ¿Qué significa aceptar que cada uno exprese libremente su opinión? Una

de dos. O bien la opinión en cuestión se refiere a un tema indiferente al bien común, y en este caso su publicación, al no poder perjudicar a nadie, no tiene nada de chocante. (Pero, ¿cómo podemos pretender que las cuestiones de política, moral o religión no tengan nada que ver con los intereses de la sociedad, cuando precisamente son éstas las que más la apasionan?) O bien, si no se quiere seguir por esta vía, se reconoce entonces que éstas son cuestiones graves; pero, en ese caso, ¿cómo atreverse a afirmar que hay que admitir indiferentemente todas las respuestas? ¿No es preferible lo mejor a lo peor? Los valores cristianos, para Bonald, son superiores a todos los demás. ¿Acaso no existen ideologías cuya nocividad está verificada y de las que, por consiguiente, resulta imprudente, por lo menos, favorecer la circulación? La libertad igual de todas las opiniones implica que todas las opiniones equivalen; dicho de otro modo, que se renuncia a cualquier jerarquía de valores. Sin embargo, es absurdo querer ignorar que, para una sociedad, ciertas cosas son mejores que otras; las leyes nos dicen lo que está permitido y lo que está prohibido, la ciencia prefiere lo verdadero a lo falso; ¿en virtud de qué milagro sólo la ideología escaparía al juicio practicado en cualquier otra parte?

En cuanto a las formas de reglamentación de las publicaciones, Bonald prefiere la censura a la justicia, desea prevenir antes que reprimir, y se esfuerza en demostrar que éste es el espíritu, si no la letra, de la Carta. En esta ocasión, los argumentos son variados. Primero podríamos razonar por analogía: ¿no preferimos prevenir una enfermedad a tenerla que curar?, ¿impedir un crimen a castigarlo?, y la policía ¿no es el complemento necesario de la justicia? Es verdad que, para las otras acciones, la ley se contenta con reprimir, pero, al precisar la naturaleza del delito, actúa de manera disuasiva: todo el mundo sabe que está prohibido robar. Ahora bien, resulta imposible redactar leyes sobre la prensa de una manera tan precisa: no se sabría prever todas las formas que puede tomar la herejía del autor; el censor es por lo tanto el que interpreta de antemano la ley, indicando amablemente al autor si la publicación de sus pensamientos es un delito o no lo es. Por otra parte, así se evita que el autor se comprometa con grandes gastos de impresión, y, si se actúa con discreción, no se compromete su reputación; se evita también dar publicidad, a través de un proceso, a una obra que precisamente se quiere apartar de la atención de los lectores: «Hace falta pues una censura, una censura severa, una censura universal para todos los escritos periódicos u otros».[1] De ahí que Bonald, actuando de acuerdo con sus convicciones profundas, acepte, en 1827, ser presidente del Comité de censura.

Los argumentos de Bonald no están faltos de peso, y sus recomendaciones se han seguido en todos los países donde reina la tiranía; algunas de ellas incluso se encuentran en las democracias liberales. ¿Qué le opondrá Constant? Hay que decir en seguida que su oposición no es tan radical como podrían hacerlo creer ciertas fórmulas empleadas en el transcurso de estos oratorios. Pero, partiendo muchas veces de las mismas aseveraciones que Bonald, Constant no llega a los mismos resultados; él demuestra que el carácter ineluctable de las conclusiones de Bonald es una ilusión, a pesar de que sus observaciones de partida frecuentemente son justas. De este modo, admite que tanto la palabra como los escritos pueden ser acciones; y como tales, no deben ser sustraídos a la ley; dicho de otro modo, aunque nunca formule las cosas en estos términos, acepta el silogismo inicial de Bonald. Las diferencias vienen después.

Constant también reconoce que la «libertad de prensa» es en realidad un poder; pero, antes que lamentarse, se alegra de ello. En las repúblicas antiguas, que tenían el tamaño de una ciudad, bastaba con ir a la plaza pública para informar a los conciudadanos de todo lo que aquéllos quisieran saber; estos últimos recibían así la posibilidad de participar en los asuntos de la ciudad. En la época contemporánea, esa «libertad de los antiguos», la libertad-participación, se ha vuelto impracticable, aunque sólo sea a causa del tamaño de los Estados. Ha sido reemplazada, es verdad, por la «libertad de los modernos», la libertad-autonomía, es decir, el establecimiento de un espacio privado sobre el cual ni Estado ni sociedad tienen derecho de fiscalización; pero, por esto, los ciudadanos modernos han perdido su capacidad de participación. La prensa y los libros les proporcionan un medio para rellenar esta carencia; informan a los gobernantes del estado de ánimo de sus sujetos y dan al mismo tiempo a esos sujetos una posibilidad de recurso contra lo arbitrario del poder: «La publicidad es el recurso del oprimido contra el opresor».[2] En un mundo en que el individuo corre el riesgo de no disponer más que de un espacio privado, la publicación, su nombre ya lo indica, asegu-

1. Bonald, L. de, «Discurso del 9 de julio 1821», en *De la oposición en el gobierno y de la libertad de prensa*, 1827, pág. 149.
2. Constant, B., «Discurso del 7 de julio de 1821», en *Oeuvres*, Gallimard, 1979, pág. 1296.

ra el acceso al espacio público. La imprenta es el instrumento indispensable de la democracia moderna; pero, para que este instrumento esté disponible para todos, hace falta que la prensa sea pluralista, y que por lo tanto las publicaciones no estén controladas de antemano: de este modo cada individuo tiene grandes probabilidades de encontrar un canal de expresión. La publicidad es la garantía de la legalidad.

Constant cree, como Bonald, en la jerarquía de valores; si habla de nihilismo, es para comprobar la extensión contemporánea, no para glorificarlo. Como Bonald, también se muestra sensible a la armonía necesaria entre objetivos y medios: este último ponía por encima de todo una verdad revelada (la del Evangelio), y quería por consiguiente que la actitud respecto a la misma fuera la sumisión, no la libre discusión. Pero la verdad y los valores a los que Constant aspira, a diferencia de los de Bonald, deben ser el producto de la razón; de lo que resulta que el medio más apropiado para acceder a ellos no es la conminación que el superior dirige al inferior, sino el libre examen y el debate con los demás, lo que a su vez implica la libertad de prensa; de otra forma, dice Constant, «los medios no son homogéneos».[3] Ahora bien, no sólo el uso de medios mal apropiados corre el riesgo de comprometer el objetivo (un buen valor, a partir del momento en que lo promueve la policía, se convierte en impopular), sino que, además, la discusión tiene sus propias virtudes: lleva a la tranquilidad, porque obliga a los interlocutores a admitir al menos una cosa en común, a saber, el marco de la propia discusión; las buenas «comunicaciones sociales» conducen a «la rectificación de todas las ideas».[4] Provechosa para el Estado, la libre discusión lo es también para los individuos: la verdad aceptada bajo palabra (la verdad de autoridad) adormece el espíritu; la necesidad de buscar la verdad lo fortalece.

Por estas razones, Constant llega a la conclusión de que es necesaria no una libertad ilimitada de la prensa y de los libros, sino su sumisión a examen de la justicia (de los jurados) antes que al de los censores. Efectivamente, Constant no tiene nada de anarquista, y nunca deja de recordar que ciertas acciones verbales (ciertas publicaciones) le parecen condenables; las enumera puntualmente: el ataque a la dignidad de la persona o de la colectividad (la difamación); la incitación a la violencia para resolver los conflictos individuales

3. CONSTANT, B., *Principes de politique*, 2 vol., Lausana, 1980, XIV, 3, pág. 362.
4. *Ibíd.*, VII, 3, pág. 131.

o sociales (el llamamiento al asesinato o a la guerra civil); las «invitaciones al enemigo extranjero».[5] Pero semejantes delitos, como todos los delitos, competen a la justicia, y no requieren pues la creación de ninguna instancia suplementaria. Contrariamente a lo que sugería Bonald, la publicación no es en sí misma un «medio para perjudicar»,[6] aunque pueda convertirse en esto; no se puede proscribir su empleo bajo pretexto de abusos. «Imponer silencio a los ciudadanos por miedo a que cometan esos crímenes, es impedirles que salgan por miedo a que perturben la tranquilidad de las calles y de las grandes vías; y es impedirles hablar por miedo a que injurien.»[7]

La existencia de una censura, en cambio, tiene sus propios inconvenientes. Para poder controlar bien todo lo que se escribe en un país, haría falta tener espías en todas partes; instaurar, en otros términos, un Estado policial, cuyos inconvenientes son mayores que las ventajas, y que conduce inútilmente hacia soluciones extremas. «En cuanto a libertad de prensa —escribe Constant— hay que permitir o fusilar»;[8] como no se puede fusilar a todo el mundo, vale más permitir. Haría falta además cerrar todas las fronteras, si no los escritos prohibidos inmediatamente serían importados desde el extranjero (en esto los Estados totalitarios tampoco han innovado). Otro inconveniente reside en el hecho de que, al vigilarlo todo, el gobierno se ve llevado, en la práctica, a asumir todo lo que se publica; sin embargo, hay opiniones que, sin ser delitos, resultarían inaceptables como expresión de la voluntad gubernamental. Por añadidura, si cualquier palabra pública está garantizada por el gobierno, y por lo tanto si el gobierno es la única fuente de palabra pública, esta última pierde su credibilidad, ya que no se expone nunca a la prueba de la contradicción (en los países totalitarios, la población no se cree ni siquiera los partes meteorológicos). Si son los censores los que controlan las publicaciones, el poder aún está un poco más concentrado en manos del gobierno; si son los jueces, la repartición de los poderes, y su control mutuo pues, están asegurados. Por último, la libertad de expresión es también una válvula de seguridad: las revoluciones estallan

5. *Ibíd.*, I, pág. 126.
6. BONALD, L. de, *Unas cuantas palabras más sobre la libertad de prensa*, 1814, pág. 2.
7. CONSTANT, B., «Proyecto de ley sobre la libertad de prensa», 1817, en *Artículos reunidos. El Mercurio, la Minerva y la Fama*, 2 vol., Ginebra, 1972, t. I, pág. 78; véase *Reflexión sobre las constituciones*, en *Lecciones de política constitucional*, 2 vol., 1861, t. I, pág. 261.
8. CONSTANT, B., *De la libertad de los folletos*, en *Lecciones de política*, t. I, pág. 145.

allí donde no hay ningún otro medio para actuar sobre la sociedad. En los países en los que la participación en la vida pública a través de las publicaciones está prohibida, los sujetos tienen que escoger entre convertirse en rebeldes o refugiarse en los puros placeres materiales; ambas soluciones son tan degradantes para ellos mismos como nocivas para el bienestar de su país.

La Monarquía de julio, que sucede a la Restauración en 1830, parece dar la razón, en muchos puntos, a Benjamin Constant contra Bonald. En realidad, las cuestiones de censura y de libertad de publicación aún seguirán planteándose durante muchos años; es verdad que en la actualidad la Quinta República ha optado claramente por los principios de Constant, preferentemente a los de Bonald. Pero el mejor comentario a esta controversia es quizá todavía una anécdota concerniente al propio Bonald. Su artículo de 1806 sobre (o mejor contra) la tolerancia le acarrea las imprecaciones del ministro de la policía de Napoleón, el célebre Fouché, que envía al prefecto de la región la orden siguiente: «Diga al señor de Bonald que S. M. el Emperador tan sólo estima y recompensa a los talentos útiles y a las personas positivas, que acoge las disertaciones que esclarecen y que reprime severamente las discusiones que podrían traer discordia en su Imperio».[9] No basta con preferir lo útil, lo positivo y las luces, hace falta además estar del lado de los que pondrán un contenido en estas nociones tan cómodamente vagas; y el riesgo de cualquier censor es encontrarse un día censurado: el que renuncia a la igualdad debe imaginarse no sólo del lado de los amos, sino también del de los esclavos.

2

La libertad de publicación no es más que una de las especies de libertad que a los literatos conciernen; existe otro sentido de esta palabra, menos político y más filosófico, o más interior que exterior. Podemos preguntarnos efectivamente en qué medida el escritor ejerce su libertad al producir una obra literaria. ¿Es él quien se expresa en esta obra o bien unas fuerzas que no puede controlar y de las que él es el simple portavoz? El término que se opone aquí a la libertad ya no es la represión, sino el determinismo; se trata antes que nada

9. MOULINIE, H., *De Bonald*, 1915, pág. 35-36.

de la causalidad social e histórica. Las divergencias de opinión a este respecto entre Bonald y Constant son igualmente instructivas.

Al reflexionar acerca del lugar que ocupa el poeta en la ciudad, podemos decir cómo son las cosas o cómo deben ser. Bonald no se priva de adoptar la segunda actitud. La literatura, de una manera evidente, no es un simple juego de reglas formales que responden a las unidades clásicas, a la intriga o a las proporciones de las partes; tanto como la religión, tiene relación con los valores que son propios a una sociedad. «La poesía, considerada en su esencia y en su objetivo primitivo, es el arte de decir de una manera elevada cosas elevadas (¿y qué otra cosa hay más elevada que la moral?).»[10] Por consiguiente, los escritores están llamados a ser los educadores de la sociedad: «La profesión de letras también es una *milicia* destinada a combatir las falsas doctrinas».[11] Resulta vano, por lo tanto, desde este punto de vista, valorizar la independencia: los escritores deben ajustar su comportamiento en relación, no con la libertad, sino con el bien.

La elección de Bonald no nos sorprende. Lo que sí nos sorprende es que, según él, si el escritor hubiera querido ser independiente, no lo habría conseguido: la libertad, en este sentido de la palabra, no sólo es indeseable, sino, además, imposible. Los filósofos del siglo XVIII se complacieron en imaginar al ser humano como originalmente aislado, entrando en sociedad solamente después, a través de una especie de contrato. Según Bonald, la nocividad de las doctrinas está en relación con su falsedad: «El hombre pertenece a la sociedad por necesidad de su naturaleza».[12] Por lo tanto, nunca está «libre» de las relaciones sociales en cuyo seno nace. Lo que es verdad para cualquier ser humano lo es aún más, si esto es posible, para los hombres de letras: no sólo están sometidos a todas las «relaciones generales de la humanidad y de la sociedad que los unen a sus semejantes», sino que además, por su función particular de educadores públicos, todavía están más cogidos en la red de las conexiones sociales.[13] El orgullo de los escritores les hace creer que son personalmente responsables de la cualidad de sus obras; o, forma más sutil del orgullo que cree arrepentirse, de su fracaso; en ambos casos, en realidad, se equivocan: la fuerza del determinismo social es

10. BONALD, L. de, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, 2 vol., 1838, t. I, pág. 448.
11. *Ibíd.*, t. I, pág. 57.
12. *Ibíd.*, t. II, pág. 23.
13. *Ibíd.*, t. I, pág. 56.

tal que su responsabilidad ni siquiera se encuentra comprometida. «Las bellezas en las producciones de las artes pertenecen, más de lo que se piensa, a la sociedad; y [...] la culpa de los errores es más frecuentemente del siglo que del hombre.»[14]

Y es que, según una fórmula cuya paternidad es de Bonald, y que repite sin cesar desde 1802 (fecha de su *Legislación primitiva*), «la literatura es la expresión de la sociedad».[15] El escritor sólo puede representar aquello que conoce; por consiguiente, a tal sociedad, tal literatura. De ahí la variedad de las literaturas en el tiempo y en el espacio. Los propios géneros reflejan las distinciones sociales, y sobre todo, la más importante entre todas, según Bonald: la que existe entre público y privado, entre sociedad política y sociedad doméstica; ésta es la que funda y explica la oposición de géneros como la tragedia y la comedia, la epopeya y la novela, la oda y la canción. El propio estilo, diga lo que diga Buffon, proviene de la sociedad y no del hombre —por ejemplo, «en los pueblos cristianos, el estilo es más sólido en ideas y más sobrio en imágenes».[16]

No por casualidad Bonald comparte esta concepción de la literatura como «fiel satélite» de la sociedad[17] con los marxistas: tanto el conservadurismo de Bonald como el marxismo presuponen que la sociedad está dotada de perfecta unidad y coherencia, y que nada se escapa del determinismo social. Pero no hay que confundir la posición de Bonald con un relativismo cualquiera, histórico o geográfico: la diversidad está en los hechos, pero los juicios permanecen sometidos a la unidad. A diferencia de Herder, Bonald no ve en la determinación de la literatura por la sociedad una razón para juzgar que cada literatura puede ser buena en su género, que hay tantas perfecciones como sociedades. Las propias sociedades, en efecto, están jerarquizadas (y, en la cúspide, la teocracia cristiana); ahora bien, las literaturas van correlativas a las sociedades, por lo tanto, las literaturas también están jerarquizadas. Cualquier diferencia es para Bonald una desigualdad: «Si alguien objetara que las ideas de lo bello y lo moral no son las mismas en todos los pueblos, yo les haría observar que no son distintas, sino que sólo están desigualmente desarrolladas».[18] Los principios del gusto no están menos motivados que los principios de las leyes, lo «público» es, aquí y allá, preferible a lo «familiar», y el estilo perfecto es el de la verdad. Simplemente, el conocimiento de la historia y de la geografía nos evitará cometer anacronismos y nos impedirá sobreestimar la responsabilidad individual de los escritores: no se reprochará a los griegos las imperfecciones de su arte si se reconoce que lo hicieron tan bien como su sociedad se lo permitió. «Homero es perfecto, aun cuando representa una sociedad imperfecta»;[19] esto no quiere decir de ningún modo que no se deba preferir un arte a otro.

14. *Ibíd.*, pág. 498.
15. Véase también pág. 284.
16. *Ibíd.*, pág. 289.
17. *Ibíd.*, t. II, pág. 293.
18. *Ibíd.*, págs. 53-54.

Una vez más, la posición de Constant sobre el mismo tema no hace un contraste perfecto con la de Bonald; pero, partiendo de ideas muchas veces análogas, él llega a unas conclusiones muy distintas. Como Bonald, Constant cree en la diversidad de las literaturas, ligada a la diversidad de las sociedades y de los momentos históricos (por algo fue amigo de Mme. de Staël, quien desarrolla estas ideas al mismo tiempo que Bonald); como él —aunque no lo diga tan abiertamente—, tiene unas preferencias bien determinadas, y desea que la literatura evolucione en ciertas direcciones más que en otras. En lo que concierne a la relación entre literatura y moral se muestra más matizado. Señala primero que la intención didáctica, tal como la recomienda Bonald, es indiferente, o incluso contraria, al desarrollo poético: «La pintura poética de las pasiones no demuestra nada en favor de una doctrina». *Phèdre*, «la más perfecta de nuestras tragedias, [...] no inculca ningún precepto que tienda a mejorar a los espectadores». Por el contrario queda demostrado en Voltaire, donde se corre el riesgo de ver «siempre detrás de los héroes al maestro». Son éstos «efectos extraños a su naturaleza y perjudiciales para su perfección [la de la tragedia] porque la pasión impregnada de doctrina, y al servicio de desarrollos filosóficos, es un contrasentido desde el punto de vista artista».[20] Constant no deja de interesarse por ello en la relación entre literatura y moral; sólo que la querría indirecta: el resultado sería tanto mejor en cuanto «la instrucción no sea el objetivo, sino el efecto del cuadro».[21]

Constant, como tampoco lo hace Bonald, no se imagina al hombre original o esencialmente solo. «El hombre es sociable porque es hombre, así como el lobo es insociable porque es lobo», escribe.[22]

19. *Ibíd.*, t. I, pág. 314.
20. CONSTANT, B., «Reflexiones sobre la tragedia», en *Oeuvres*, pág. 907-908.
21. *Ibíd.*, pág. 920.
22. CONSTANT, B., «Comentario sobre G. Filangieri», en *Oeuvres*, 3 vol., t. III, 1840, t. I, VIII; t. III, pág. 213.

Ésta es también la lección de *Adolphe*: el personaje de la novela rechaza a Ellénore, creyendo obedecer a su necesidad de independencia; habiéndolo hecho, descubre que no era más que una ilusión. «¡Cuánto me pesaba, esa libertad que había echado tanto de menos! ¡Cuánto faltaba a mi corazón, esa dependencia que me había sublevado tantas veces!»[23] El ser no puede volverse «independiente» de los otros.

¿Hay que decir por ello que el escritor no tendría que aspirar a la independencia y a la libertad, como piensa Bonald? Para Constant, esto es un juego de palabras, si no un sofisma: no hay que confundir la dependencia *social* del ser humano, el hecho de que no viva en un vacío, con la dependencia *política*, con la obligación de que sus escritos expresen la voluntad del príncipe (o, con mayor motivo, ¡del papa!). Uno no puede «liberarse» de la sociedad, pero puede preservar el espacio de sus actividades individuales, su esfera privada, de la ingerencia de la fuerza pública. Bonald daba como ejemplo de dependencia política necesaria la poesía latina durante el siglo de Augusto: Virgilio y Horacio llevan ésta a la perfección «cuando las instituciones monárquicas ocupan el lugar del desorden democrático»;[24] una sociedad «mejor ordenada»[25] favorece el florecimiento literario. Constant sabe que en el lenguaje de éste, «mejor ordenada» se traduce por «más tiránica»; y contesta el ejemplo de Bonald. «Se ha pretendido que nada es más favorable al progreso y al perfeccionamiento de la literatura propiamente dicha, que la autoridad sin límites de uno solo.»[26] Lo que Constant establecerá, por el contrario, es que las grandes obras nunca se han producido en ausencia de libertad: ya fueran concebidas antes de este despotismo, ya los poetas escogieran, bajo el despotismo, una especie de emigración interior, como precisamente hicieron Virgilio y Horacio: «Ambos huyen de la Corte y tan sólo aspiran al retiro».[27]

Constant seguramente tiene razón al afirmar que la independencia política es compatible con la dependencia social; no es menos sorprendente observar que, para él, la relación óptima entre el escritor y el grupo al cual pertenece es una relación en la que la dependencia

23. CONSTANT, B., *Oeuvres*, pág. 79.
24. BONALD, L. de, *Mélanges*, t. I, pág. 307; extraído de la *Teoría del poder político y religioso*, 3 vol., 1854, t. I, IV, 5.
25. *Ibíd.*, t. I, pág. 317.
26. CONSTANT, B., «De la literatura en sus relaciones con la libertad», en *Oeuvres*, págs. 853-854.
27. *Ibíd.*, pág. 859.

está reducida al mínimo. O bien, viviendo en democracia, el escritor disfruta de la libertad garantizada para todos; o bien, bajo el despotismo, se refugia en su propio universo; pero, en ambos casos, el ideal es la autonomía. «La originalidad siempre es el resultado de la independencia. [...] Únicamente la individualidad puede inspirar interés.»[28] Un paso más, y nos hallaríamos ante el poeta maldito y rebelde. No encontramos nada de eso en Bonald, que no valora ni la originalidad, ni la individualidad, y para quien el ideal está más bien en la participación, en la fusión armoniosa del poeta y de su grupo: cuando mejor está la literatura es cuando encarna los valores de la sociedad en la que nace. Allí donde, para Constant, la norma está en la separación, incluso el conflicto, para Bonald está en la indistinción entre individuo y sociedad.

Nada ilustra mejor esta diferencia de posición como las predicciones formuladas por uno y otro sobre la literatura venidera. En sus horas melancólicas (y no le faltaron), Bonald imagina el fracaso completo de la Restauración y la victoria de nuevos valores subversivos: ningún desvelo por el bien público, triunfo de los placeres privados, y reducción de los mismos a los únicos placeres de los sentidos. En esas condiciones, al permanecer los escritores como los portavoces fieles de la sociedad a la que pertenecen, la literatura tan sólo podrá representar la vida cotidiana, y más especialmente erótica, de los hombres. «Los poetas, dominados por su siglo y por sus costumbres, harán, si puedo hablar así, la epopeya del hombre físico.»[29] La literatura acabará en pornografía.

En cuanto a Constant, él no considera a los poetas «dominados» hasta tal punto; pero no piensa por ello que la descripción del individuo aislado sea el porvenir de la literatura. No, el único tema que le parece apropiado para las tragedias venideras, es precisamente la acción de la sociedad sobre el carácter del individuo. Y hay que añadir que esta «acción» es inmediatamente interpretada por Constant en términos de conflicto: es «la acción de la sociedad en lucha con el hombre, oponiendo obstáculos, no solamente a sus pasiones, sino a su naturaleza, o quebrando, no sólo su carácter, sus inclinaciones personales, sino los movimientos que son inherentes a todo ser humano».[30] Según el individuo (o Constant) la sociedad no es más que una especie de obstáculo, diversamente llamado según las edades y

28. CONSTANT, B., «De la guerra de los Treinta Años», en *Oeuvres*, págs. 862-863.
29. BONALD, L. de, *Mélanges*, t. I, pág. 79.
30. CONSTANT, B., «Reflexiones sobre la tragedia», pág. 903.

los países: despotismo, religión, leyes, costumbres. «No importa, en el fondo siempre se trata de la sociedad que pesa sobre el hombre y que lo carga de cadenas.»[31] La condición humana, según Constant, es una escena en la que se desarrolla un combate con armas desiguales: «Cuando el hombre, débil, ciego, sin inteligencia para guiarse, sin armas para defenderse, es arrojado, sin saberlo y sin su consentimiento, en ese laberinto al que llamamos mundo, este mundo lo rodea con un conjunto de circunstancias, leyes, instituciones, relaciones públicas y privadas. Este conjunto le impone un yugo que él ignora, que no ha consentido, que pesa sobre él como un peso preexistente».[32] Estamos lejos de la fusión tranquila del individuo y de la sociedad, vislumbrada por Bonald.

Para Constant, el individuo siempre es una «víctima» de la sociedad, lo que equivale a un enfrentamiento de «un millón contra uno»;[33] la acción social ocupa entre los modernos el lugar que correspondía a la providencia en la tragedia de los antiguos. Las intrigas de las tragedias futuras que él imagina van todas en el mismo sentido. Una muestra un esclavo negro que lucha por su liberación; su adversario son «esas instituciones férreas, ese régimen de sangre, esos jueces-verdugos, esos maestros despiadados, todo ese arsenal de la fuerza pública que está aplastando a un solo desgraciado, porque su color es diferente».[34] Otra evoca la persecución, tortura y exterminio de los hugonotes. Una tercera, anécdota extraída de las *Memorias* de Saint-Simon, ilustra lo arbitrario y la violencia del poder real, que castiga la insubordinación con la muerte. El propio Constant queda impresionado por la monotonía de sus ejemplos, y rehúsa querer pintar siempre la sociedad de color negro; pero, en el único otro ejemplo que cita, el conflicto no es menos violento; simplemente, en ese caso, la sociedad justa lucha contra el individuo-tirano.

En estas reflexiones sobre el porvenir de la literatura, Constant reúne las conclusiones a las que había llegado, de forma separada, en sus escritos íntimos y en sus escritos políticos: según los primeros, el hombre es necesariamente dependiente del entramado social; según los segundos, hace falta que preserve su independencia en relación con las presiones políticas. Aquí, por un lado, Constant reconoce que «esta acción de la sociedad es lo más importante de la vida humana»;[35] pero, por otro lado, siempre ve en esta relación un tema de tragedia. ¿Tiene razón al considerar la relación entre individuo y sociedad como exclusivamente trágica? Podemos no compartir el sueño de Bonald de una sociedad orgánica en la que el individuo se funde en el todo, y no obstante no adherirnos a esta visión pesimista. El propio Constant, al encontrar en la libertad de prensa un medio, para el ciudadano de los Estados contemporáneos, de participación en la vida pública, dejaba ver que existen relaciones con la sociedad que no son necesariamente trágicas. Su teoría aquí parece estar retrasada en relación con su propia práctica. Sin embargo, sus predicciones se han revelado acertadas, más aún que las de Bonald, aunque se equivocó de género: las obras imaginadas sí fueron escritas, pero resultaron ser novelas y no tragedias.

31. *Ibíd.*, pág. 904.
32. *Ibíd.*, pág. 910.
33. *Ibíd.*, págs. 912-913.
34. *Ibíd.*, pág. 914.

35. *Ibíd.*, pág. 910.

VI

DEMOCRACIA Y TEOCRACIA

Una muchacha despedazada, esto da impresionantes fotos que una revista de gran tirada se apresura en publicar. La justicia toma partido: ¿preocupación por el bien común o traba inadmisible frente a la libertad? El Estado quiere unificar la educación: ¿ello quiere decir asegurar la igualdad de oportunidades para todos o imponer la nivelación a la baja?, ¿dar un paso hacia el Estado totalitario o suprimir un privilegio de ricos? ¿Hace falta conceder a los inmigrados todos los derechos porque son individuos como los otros o incitarlos a volver a su país para preservar la identidad cultural y social francesa? ¿Es admisible acoger en Francia a los dictadores-jefes de Estado?, ¿es concebible que el juicio moral se inmiscuya en las relaciones entre países?

La respuesta a estas preguntas, y a otras tantas parecidas, depende, en una democracia como Francia, de la importancia que se conceda a los valores comunes. Ahora bien, en esto, no hay consenso. Dos corrientes del pensamiento contemporáneo asumen unas tesis diametralmente opuestas: para unos, esa importancia es demasiado grande, para los otros, es del todo insuficiente; somos demasiado —o no suficientemente— «modernos». Al ser opuestos los ideales a los que se aspira, se preconizan dos remedios radicalmente distintos: según la óptica de la corriente cuyo horizonte último es el nihilismo, hay que obrar en vistas a una mayor liberación de cualquier señal de valores; según la de la corriente «moralista», hay que esforzarse, por el contrario, en restablecer los valores indebidamente quebrantados. Pero por ambas partes se está de acuerdo en criticar la democracia contemporánea y reprocharle el haberse detenido a medio camino: para unos, no es más que un guardia civil sin uniforme, un moralismo convertido en trivial; para los otros, es un granuja hipócrita, un nihilismo disfrazado. Una vez más, nos encontramos ante la lógica implacable del «o bien-o bien».

Me dirijo ahora, después de haber evocado el límite liberal de la democracia, hacia su crítica conservadora. Podemos efectivamente hablar de conservadurismo, pues esta crítica siempre va acompañada del elogio de una sociedad más antigua, o de un estado anterior de la nuestra, donde los valores, sobre todo, habrían jugado un papel muy importante. En el seno del propio conservadurismo, hay que distinguir varias tendencias, muchas veces hostiles, según los modelos de sociedad que valoran, y, por consiguiente, los períodos del pasado de los que hacen elogio. Una de estas tendencias (la de los partidarios de los «antiguos») considera que la filosofía política de la Grecia clásica, la de Platón y Aristóteles, es la que produjo el análisis más justo de la sociedad y la que formuló el ideal más elevado. Otra tendencia valora no la Antigüedad sino la Edad Media: es en este caso el pensamiento religioso, y en particular el cristianismo, el que permite pensar la sociedad ideal. Querría limitarme a esta última forma de conservadurismo, apoyándome en el análisis de los escritos de tres de sus representantes, los tres modernos en un sentido amplio, pero pertenecientes sin embargo a tres momentos (y a tres países) distintos. Uno es contemporáneo y conocido por todos: Solzhenitsin. El nombre del segundo resulta más familiar para los amantes de la poesía que para los teóricos de lo político: T. S. Eliot, célebre autor de *The Waste Land*. El tercero, por fin, hoy en día tan sólo es conocido por los historiadores, y, sin embargo, es él precisamente quien nos permitirá comprender mejor a los otros dos: se trata de Bonald. La semblanza que hago se limitará voluntariamente a los grandes rasgos.

Bonald

Inmediatamente después de la Revolución francesa, los supervivientes del Terror dirigen una mirada interrogadora hacia los años y los siglos que la precedieron. Ese horror no pudo surgir de la nada; algo, en la sociedad anterior, lo preparaba. Es por lo tanto necesario analizar el pasado para descubrir en él el origen del mal presente, más aún cuando la propia Restauración no es, no puede ser una simple vuelta hacia atrás; algo del Estado revolucionario se mantiene. La pregunta que se plantea es: ¿hay que aceptarlo?, y si es así, ¿qué importancia hay que darle? Estas cuestiones preocupan a numerosos autores, entre los cuales ocupa un lugar destacado, en Francia, Louis de Bonald, ya que su posición es una de las más extremas: la

del defensor de la teocracia, o Estado religioso. El pensamiento de Bonald presenta dos vertientes, una crítica y la otra constructiva, que me gustaría evocar sucesivamente.

La sociedad contemporánea —y hay que entender de este modo la que siguió el 9 Termidor, pero también aquella que se encuentra en estado de proyecto en los filósofos de los siglos XVII y XVIII y de la que la Francia bajo el Terror no es más que su estado paroxístico— es una sociedad que ha perdido su relación con los valores. La culpa es del materialismo, entendido al mismo tiempo como preferencia por los valores materiales sobre los valores espirituales y como filosofía que reduce al hombre a una estatua, a una máquina o a un animal, que no deja pues ningún lugar al principio espiritual. Ahora bien, la finalidad de una sociedad no debe ser «multiplicar a los hombres y procurarles riquezas y placeres, sino, antes que nada, hacerlos buenos para que sean felices».[1] Este extravío general se pormenoriza en tres grandes rasgos característicos de esta sociedad, a los que nos permiten acceder tres nociones esenciales que adquirieron en ella un lugar y un sentido nuevos: el *individuo*, la *libertad* y la *igualdad*.

La humanidad destrizada

Que los valores materiales sustituyan a los valores espirituales es la consecuencia inevitable de una transformación subyacente: los valores individuales se colocan en el lugar de los valores sociales, la preferencia por el «bienestar del individuo que pasa, antes que la conservación de la sociedad que permanece».[2] Esta última sustitución se remonta a muchos años atrás, como lo demuestran las reflexiones de los filósofos de los siglos pasados. La sociedad es natural al hombre. ¿Prueba de ello? El hecho de que ningún ser humano pueda venir al mundo fuera de una comunidad; o que el hijo del hombre, a diferencia de la cría de los animales, sea incapaz de sobrevivir sin la ayuda de los demás; o que no exista ningún hombre sin lenguaje, y quien dice lenguaje dice sociedad. Los filósofos han inventado sin embargo un «estado de naturaleza», anterior al estado de sociedad (olvidando por lo tanto que antes del estado de sociedad no

1. Bonald, L. de, *Mélanges*, 2 vol., 1838, t. I, pág. 238.
2. Bonald, L. de, *Demostration philosophique du principe constitutif de la société*, 1830, pág. 102.

puede haber hombre); se han complacido en la ficción de un contrato social, que implica a su vez que los contratantes —los individuos— existen anteriormente al contrato; han imaginado, en suma, la invención de la sociedad por los individuos, y han pensado la sociedad a imagen de una asociación voluntaria, lo cual es absurdo. La elección ética en favor del individuo y en detrimento de la sociedad se apoya pues sobre un juicio a propósito de la propia naturaleza del hombre, cuya falsedad es patente. Convenido por estos mismos pensadores individualistas, el universalismo es un simulacro inaceptable de la socialidad, un remedio que no cura puesto que no tiene en cuenta la verdadera naturaleza del hombre.

A este propósito, Bonald se expresa así (elijo una formulación entre cien): «La filosofía del último siglo [es decir, del siglo XVIII] tan sólo se ha fijado en el hombre y el universo, y jamás en la sociedad. Por una parte, ha hecho trizas, me atrevería a decir, a los Estados y a las familias, en los que no ha visto ni padres, ni madres, ni niños, ni maestros, ni servidores, ni poderes, ni ministros, ni sujetos [los tres últimos términos forman una clasificación propia de Bonald, sobre la que volveremos], sino sólo hombres, es decir *individuos*, poseyendo cada uno sus derechos, y no personas ligadas entre ellas por unas relaciones [otra oposición fundamental en Bonald: la persona es un ser considerado desde el punto de vista de su función social]; y ella lo ha confundido todo al querer igualarlo todo, y lo ha disuelto todo, al querer liberarlo todo [en este punto reconocemos la igualdad y la libertad, consecuencias de la elección individualista]. Por otra parte, ella solamente propuso a nuestras afecciones el género humano, la humanidad entera, y aniquiló las afecciones al querer extenderlas incluso más allá de la capacidad de nuestros corazones y de la posibilidad de nuestras relaciones».[3]

Bonald no da ningún argumento particular en favor de esta afirmación de solidaridad entre individualismo y universalismo, a excepción de su concomitancia en los escritos de los filósofos incriminados (por ejemplo, en Rousseau).

De ahí la crítica, en Bonald, de la idea de los derechos del hombre, fuente de orgullo para los «filósofos», pero, para él, «señal de desolación y de muerte»,[4] pues no son más que derechos del individuo. Los derechos del hombre, ésta es la única trascendencia que puede ofrecer una sociedad atea; pero esto es una ilusión ya que al mismo tiempo que a Dios, se ha rechazado cualquier referencia a la sociedad. Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido; Bonald lo formula de la manera siguiente: «Los hombres, si Dios no existe, no tienen ningún poder unos respecto a los otros, y cualquier *deber* deja de existir entre los seres, allí donde deja de existir el *poder* sobre todos los seres».[5] La única legitimación posible de los valores sociales es la que les viene de Dios; obedecer a Dios, es la única manera de respetar (verdaderamente) al hombre.

3. BONALD, L. de, *Mélanges*, t. II, págs. 246-247.
4. BONALD, L. de, *Législation primitive*, 3 vol., 1829, t. I, pág. 185.

El individuo es, pues, el término común de dos oposiciones, la que existe entre el hombre y la sociedad y la que existe entre el hombre y Dios, lo que asegura la solidaridad entre valores sociales y valores religiosos. La revolución es el resultado de la doctrina de los derechos del hombre. «La revolución empezó con la Declaración de los derechos del hombre y [...] tan sólo terminará con la declaración de los derechos de Dios.»[6] Proviene «de esa doctrina que sustituía la religión de todos por la razón de cada uno, y el amor del Ser supremo y el amor de sus semejantes por los cálculos de interés personal».[7] El origen de la culpa, ya lo vemos, está en el protestantismo, que concedió a cada uno el derecho de comunicar con Dios en la intimidad, sin tener que rendir cuentas a nadie. Ahora bien, el que ha dado el primer paso en esta dirección ya no podrá detenerse. «El calvinismo ha rechazado pues cualquier jerarquía y cada fiel representa tan bien para sí mismo el poder religioso, que el calvinismo ha terminado por rechazar cualquier otro poder.»[8]

El racionalismo, o elevación de la razón en juez supremo, no es más que una consecuencia del individualismo, y debe ser condenado al mismo tiempo que éste; y lo mismo debe hacerse con la filosofía en su conjunto, que es el marco por así decirlo institucional, y a la que hay que preferir la religión. La filosofía tan sólo enseña a dudar (todo el mal empieza con Descartes), hace vacilar en vez de consolidar, plantea preguntas antes que da respuestas; y, sobre todo, incluso cuando lo hace, no sabe imponerlas a los hombres; «tan sólo tiene consejos para dar y se retira si éstos no son seguidos».[9] Tan sólo conviene pues, en el mejor de los casos, a algunos espíritus superiores; se presta «al uso de algunos platónicos», a diferencia de

5. *Ibíd.*, t. II, pág. 142.
6. *Ibíd.*, t. I, pág. 250.
7. BONALD, L. de, *Théorie du pouvoir politique*, 3 vol., 1854, t. I, pág. 185.
8. BONALD, L. de, *Principe*, pág. 226.
9. BONALD, L. de, *Essai analytique*, 1840, pág. 28.

la religión que es «un culto público y una doctrina popular».[10] Bonald insiste frecuentemente en ello: llamamiento a la razón individual, la filosofía siempre aparece ligada con el individualismo, tanto en su contenido como en su uso; la religión, al contrario, es un pensamiento de todos y para todos. Y no hay ninguna duda en cuanto a saber cuál de las dos es más eficaz: «Ella [la razón] puede ser fijada de dos maneras, o esclareciendo sus incertidumbres, o reprimiendo su curiosidad. Pero el espíritu de todos los hombres no puede ser igualmente iluminado, y el espíritu de ningún hombre no puede ser enteramente iluminado; en cambio la curiosidad de todos los hombres puede ser perfectamente e igualmente reprimida. Por lo tanto la represión de la curiosidad y la sumisión de la razón por la fe es un medio más eficaz y más general de fijar el espíritu de los hombres y de todos los hombres; por lo tanto, conviene mejor a la sociedad; es *necesaria*, pues. Es éste el campo de batalla de la filosofía y de la religión».[11]

Lo que había empezado como una crítica de los presupuestos individualistas de la sociedad contemporánea termina en el oscurantismo, o un llamamiento a la represión y a la renuncia del uso de la razón. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Por una serie de equivalencias, cuyo rigor lógico deja mucho que desear. El universalismo y el individualismo los profesan los mismos autores: ¿pero la concomitancia significa identidad? La sociedad se opone al individuo y Dios se opone al hombre; ¿pero esto implica que cualquier valor social es necesariamente religioso? El individualismo protestante favorece el racionalismo; ¿pero este efecto tiene una única causa?, ¿esta causa tiene un único efecto? Porque, hasta que se demuestre lo contrario, podemos criticar el individualismo sin condenar el uso de la razón. Igualmente podemos hacer lo mismo con la relación entre la revolución y el individualismo, o, con mayor motivo, entre la revolución y la filosofía: ¿acaso se trata, en cada caso, de una consecuencia ineluctable? A través de una pequeña alegoría, Bonald hace nacer a la revolución del acoplamiento entre filosofía y ateísmo: «esta última relación, equívoca durante largo tiempo, y por fin escandalosa, echó a perder a la *filosofía* [...]. Al final, el término fatal llegó y la *filosofía*, un buen día trajo al mundo... a la *revolución*».[12] ¿Y si los hechos sociales no naciesen igual que los niños?

10. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 338.
11. Bonald, L. de, *Pouvoir*, págs. 300-301.
12. Bonald, L. de, *Mélanges*, t. II, págs. 278-279.

Elogio de la intolerancia

La segunda gran fuente del quebrantamiento moderno de los valores es el ideal de la libertad individual, uno de los principios fundamentales de las democracias. Los liberales dividen la vida humana en dos esferas, privada y pública; la sociedad, o el Estado, tienen derecho de fiscalización sobre ésta pero no sobre aquélla. Ahora bien, todo el ámbito de la opinión pertenece a la esfera privada: por lo tanto, habrá libertad de pensamiento, libertad para decir lo que se piensa, para creer o no creer, y finalmente para escoger tales o cuales valores, o para rechazarlos todos; la separación entre el Estado y la Iglesia consagra este estado de cosas. El liberalismo no es más que una de las consecuencias del individualismo.

Pero es una consecuencia inaceptable para Bonald, quien ya no se mostraba blando con la causa. Una de dos: o bien se juzga un asunto importante para la vida de la comunidad y entonces resulta aberrante dejar que cada uno decida por su cuenta; o bien se deja a libre elección de cada uno, pero porque se trata de algo indiferente. La tolerancia, o respeto por las elecciones individuales, es aceptable cuando se refiere al color de los calcetines, pero no cuando se trata de la verdad o del bien. Pues tolerancia significa indiferencia. «La tolerancia absoluta, o indiferencia, no conviene ni a la verdad ni al error, que no pueden resultar nunca indiferentes para un ser inteligente [...]. La tolerancia absoluta [...] sólo convendría, pues, para lo que no sería ni verdadero, ni falso, para lo que sería indiferente en sí mismo.»[13] Qué otra cosa más intolerable que las ciencias, cuyo ideal es la verdad: ¿deberían, en nombre de la libertad de opinión, renunciar a buscar entre todas las opiniones cuál es la acertada? Pero, para Bonald, lo mismo ocurre con la libertad de confesión: tan sólo es admisible si se ha decidido previamente que Dios es un asunto indiferente. «¿Qué cosa más absurda que el pretender que todas las maneras de honrar a la Divinidad son indiferentes, incluso las más opuestas?»[14] Si acogemos al mismo tiempo la Biblia y el Corán, ¿no lo hacemos porque, en el fondo, nos sentimos indiferentes al mensaje de verdad que ambos pretenden contener? Ciento cincuenta años más tarde, Simone de Beauvoir formulará esta idea así: «La verdad es una, el error es múltiple. No por casualidad la derecha profesa el pluralismo». Al escribir así, se equivoca: Bonald no pertenece pre-

13. *Ibíd.*, t. I, pág. 208.
14. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 343.

cisamente a la izquierda. El contrario del pluralismo es el dogmatismo, y éste puede ser, está demostrado, tanto de izquierda como de derecha.

No es la tolerancia lo que hay que cultivar, concluye Bonald, sino la intolerancia; no la libertad de opinión sino la búsqueda de la verdad. El progreso de una sociedad consiste en la eliminación de las zonas de incertidumbre. «Así, a medida que hay más luces en la sociedad debe haber menos tolerancia absoluta o indiferencia sobre las opiniones. El hombre más iluminado sería pues el hombre *responsable de sus opiniones*, el menos indiferente o el menos tolerante.»[15] «El hombre es, e incluso debe ser, intolerante en todo aquello que se aparta, en todos los géneros, de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno.»[16]

Con respecto al error no tiene sentido ser tolerante; lo mismo dirá Stalin, émulo lejano de Bonald, al que seguramente no había leído: «La calumnia y las maniobras fraudulentas deben ser estigmatizadas, y no transformadas en objeto de discusión».

Los liberales exigen la libertad ilimitada de opinión; ¿aceptarían también proclamar la libertad total de acción? Sin duda alguna no lo harían, pues eso significaría la libertad para cometer cualquier crimen. ¿Pero podemos separar verdaderamente a ambas? ¿Es por pura casualidad que los países más liberales, Francia o Inglaterra, vean en su propio país «una superabundancia de crímenes que no hay que lamentar en los demás? ¿La licencia de las acciones sucedería a la licencia de los discursos y de los escritos?».[17] Ya hemos visto la ilustración de estas ideas a propósito de la libertad de prensa.

Las democracias querrían evitar los crímenes, pero ya no pueden actuar sobre su causa (la libertad de acción proviene de la sacrosanta libertad de opinión), puesto que han declarado la separación entre lo público y lo privado, y, por lo tanto, entre la acción y la opinión. El único recurso es actuar directamente sobre las consecuencias, y para hacerlo se ven obligadas a multiplicar y a intensificar las leyes. El *juridismo* es la respuesta (desesperada, según Bonald) al problema que plantea la desaparición de la moral pública. Esta respuesta es insuficiente por una razón doble. En primer lugar, sustituye la ley moral, a la que uno puede adherirse con su propia conciencia, por una ley puramente formal, a la que hay que someterse simplemente

15. BONALD, L. de, *Mélanges*, t. I, pág. 209.
16. *Ibíd.*, t. I, pág. 215.
17. BONALD, L. de, *Principe*, pág. 154.

porque es la ley, no porque sea justa. Luego, al soportar la legislación todo el peso de reglamentación de la sociedad, las leyes necesariamente se hacen cada vez más numerosas y cada vez más apremiantes. «Hace falta que la ley civil alcance todas las acciones, cuando la ley moral o religiosa ya no puede dirigir las voluntades.»[18] Creyendo liberarse, en realidad los hombres se fabrican nuevas cadenas: el despotismo no es el contrario del liberalismo, es su resultado lógico, como por otra parte lo demostró el ejemplo del Terror revolucionario.

Bonald acepta pues la separación entre interior y exterior (entre pensar y actuar), pero no la que hay entre privado y público: la sustituye por otra entre las cosas importantes y las cosas indiferentes; a partir de ese momento, no tiene sentido reivindicar la libertad individual, salvo que se trate de estas últimas.

El retorno al estado salvaje

La última característica de las sociedades modernas que conduce hacia la desaparición de los valores es su igualitarismo. Todos tienen los mismos derechos, todos pertenecen al mismo cuerpo, ya no se distingue a las distintas *personas* sociales. Ocurre lo mismo con la familia, donde, bajo la influencia del protestantismo, se tiende a reconocer los mismos derechos a la mujer que al hombre (derecho al divorcio). Los valores no tienen, por lo tanto, ninguna existencia social.

Ahora bien, la igualdad real evidentemente es imposible: porque los seres no están igualmente dotados, y, al mismo tiempo, porque todos los puestos de la sociedad no son equivalentes, y no pueden serlo; en la sociedad democrática también hay los que mandan y los que obedecen: «Entre tantos admisibles, tan sólo puede haber unos pocos admitidos».[19] La democracia es una sociedad que ha abolido la desigualdad, no en las costumbres, sino en los discursos. El resultado de esta situación es el culto de la ambición y de la envidia: aquellos que podrían vivir satisfechos en su condición de ciudadanos privados se revuelven ahora a las puertas de la función pública, y alimentan odio respecto a sus rivales. La democracia acerca pues a los hombres a la condición animal, lo que, en el vocabulario de Bo-

18. BONALD, L. de, *Législation*, t. I, pág. 263.
19. BONALD, L. de, *Principe*, pág. 135.

nald, no es su estado natural sino su estado nativo. «La democracia pura es precisamente el estado salvaje, donde todas las voluntades, todos los *poderes*, todas las fuerzas chocan y luchan entre sí.»[20] Es un retorno a la guerra de todos contra todos.

Y, como para el individualismo y el liberalismo, la verdad del igualitarismo es el despotismo, es el Terror revolucionario. «El despotismo y la democracia son, en el fondo, el mismo gobierno.»[21] El rasgo común a ambos es el «encarnizamiento con el que el pueblo en sus revoluciones y el déspota en sus conquistas intentan aniquilar las distinciones hereditarias, mediante la muerte o el exilio de aquellos que las asumen».[22] La demostración de su identidad es también la facilidad con que se pasa de la una a la otra. Si no se quieren distinciones jerárquicas, se acepta la guerra de todos contra todos, la cual a su vez no puede detenerse más que por la tiranía. En la actualidad, Louis Dumont formula la alternativa en estos términos: «Existen dos vías para reconocer de alguna manera al Otro: la jerarquía y el conflicto».[23] Es lo que Bonald llamaba su «axioma político»: «Allí donde los hombres quieren necesariamente dominar con voluntades iguales y con fuerzas desiguales, es necesario que un solo hombre domine o que todos se destruyan».[24]

Hacia la nueva sociedad

La democracia es una sociedad *negativa;* ella se define por el rechazo de lo que aseguraba el buen funcionamiento de la antigua sociedad. «Lo que constituye esencialmente la democracia entre los modernos es: 1.º ninguna religión pública; 2.º ningún poder único; 3.º ninguna distinción social permanente.»[25] A esta ausencia de características nos referimos con los términos de liberalismo, individualismo, igualitarismo. El programa constructivo de Bonald consiste pues en tres restauraciones: la de la jerarquía, la de la unidad, la de la moral pública.

En primer lugar, la jerarquía: para Bonald, la sociedad es, no solamente una colección de individuos, sino un sistema de relaciones

20. Bonald, L. De, *Pouvoir*, t. I, pág. 148.
21. *Ibíd.*, t. I, págs. 382-383.
22. *Ibíd.*, t. I, pág. 383.
23. Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, pág. 261.
24. Bonald, L. de, *Pouvoir*, t. I, pág. 160.
25. *Ibíd.*, t. I, pág. 213.

necesarias, un orden, y podríamos compararla a una bóveda, en la que cada piedra ocupa un lugar distinto, superior o inferior, con una clave de bóveda en la cúspide que asegura la estabilidad de todos los elementos; lo que permite a Bonald soltar esta fórmula bastante pomposa: «La sociedad es un puente que se eleva sobre el río de las pasiones humanas, sobre el cual el hombre ha de pasar para llegar a la eternidad».[26] ¿En qué consiste la jerarquía? En todas partes es la misma, tanto en el mundo natural como en el mundo social, y se compone de tres elementos: la causa, el medio y el efecto. Esto da las tres personas sociales (¿las tres funciones?), llamadas poder, ministro y sujeto, lo que se traduce en la sociedad pública en rey, funcionarios y pueblo, y, en la familia, en padre, madre e hijo. La mujer, en efecto, no es igual al hombre, ni por el espíritu, ni por la fuerza física, pero no por ello debe dejar de gobernar al niño e instruirlo; podríamos llamarla pues «el hombre-niño». «El hombre es a la mujer lo que la mujer es al niño»;[27] la mujer es un medio, a la vez por su función de instrumento y por su naturaleza, de poder intermediario. La sociedad ideal, el «modelo más perfecto de la sociedad»,[28] sigue siendo de todas formas el ejército, con su rigurosa jerarquización entre el general, los oficiales y los soldados.

A continuación, la moral pública: el derecho no debe ir separado de la moral, ya lo hemos visto, ni de la política. «La buena política es la gran moral, la moral pública, en oposición a la moral propiamente dicha, que es la moral privada.»[29] El deber del gobierno es promover los principios morales que deben estar presentes en todas las manifestaciones de la vida social. De lo que no escapan las ciencias, siendo una equivocación de Montesquieu el haberlo creído así: «Ya es hora de dar o de recordar la *razón* de las leyes, y de buscar menos el espíritu de lo que es, que la razón de lo que debe ser».[30] Pero no hay más que una moral, la religiosa, y la mejor religión es el cristianismo. La prueba de esta última afirmación, para Bonald, está en el hecho de que las sociedades cristianas son las más poderosas. «La cristiandad, considerada en general, es la más fuerte e incluso la única sociedad política fuerte, porque el cristianismo es la más verdadera e incluso la única sociedad religiosa verdadera.»[31]

26. *Ibíd.*, t. I, pág. 176.
27. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 104.
28. Bonald, L. de, *Législation*, t. III, pág. 64.
29. Bonald, L. de, *Mélanges*, t. I, pág. 151.
30. Bonald, L. de, *Législation*, t. I, pág. 248.
31. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 321.

«Donde se encuentra la fuerza, allí se encuentra la razón.»[32] Sin darse cuenta, probablemente, Bonald empieza a deducir lo que debe ser de lo que es, contraviniendo así sus propios principios.

Para acabar, la unidad: es una verdadera obsesión para Bonald. Frente a la democracia hay que preferir la monocracia, o unidad de poder, es decir la monarquía. «Fuera de la unidad religiosa y política, no hay ninguna verdad para el hombre ni salvación para la sociedad.»[33] Y como no hay más que una ley que sea justa, debe ser la misma para todos los países. «No puede haber un principio distinto para una sociedad y para otra, ya que el hombre es el mismo en todas las sociedades.»[34] La unidad debe reinar en todo, incluso en las artes. Su propio método es el fiel reflejo de este imperativo: por esto intenta unificar todas las jerarquías, que asimila además a las tres personas del verbo, o a cualquier otra tripartición; muestra tanto apego a las distinciones «verticales» como rechazo frente a las que no son más que «horizontales». «Unidad, unidad, unidad», exclama.[35] Evidentemente de ello resulta que hay que renunciar a la separación entre Estado e Iglesia. «Esta separación imposible es el gran error del siglo de las luces»;[36] al contrario, «la sociedad más perfecta es aquella en la que la constitución es más religiosa».[37] Éste es el ideal de la teocracia.

Podemos observar una aplicación de este programa en la educación. Hay que distinguir la *educación*, que inculca valores, de la simple *instrucción*, que se contenta con transmitir conocimientos. «La instrucción forma sabios, la educación forma hombres.»[38] Esta oposición se prolonga en aquella que existe entre cortesía y civilización; sus contrarios son la ignorancia y la barbarie, que nos guardaremos igualmente de confundir. Ahora bien, sólo la teocracia puede practicar la educación, la democracia se contenta con la instrucción; por eso, al ver practicar solamente la instrucción alrededor de él, Bonald no puede reprimir su pesar. La verdadera educación no comporta forzosamente ninguna gran dosis de instrucción. «Que no se crea que es absolutamente necesario para la felicidad y el bienestar del pueblo el saber leer y escribir [...]. Unas buenas leyes, y un gobierno firme y vigilante, eso es lo que hace falta a todos los hombres.»[39] También habrá que abstenerse de una enseñanza demasiado intensiva de las ciencias naturales, bien poco útiles para la marcha de la sociedad, y cuya desagradable consecuencia es la de enseñar a cuestionar y a buscar la verdad a través de medios individuales. «No se envía a un niño al colegio para que dude, lo enviamos allí para que sepa.»[40] Y decir eso aún es demasiado, pues la única cosa que debe saber es obedecer: «Obediencia sobre todo... pues ésta es una ventaja que no puede ser comparada con ninguna otra».[41] Otra restricción concierne a las mujeres: destinadas a la vida familiar, no deben recibir educación pública. A la niña le gustan las muñecas, al niño, los soldados de plomo; basta con seguir esas inclinaciones, y todo irá bien.

32. Bonald, L. de, *Législation*, t. I, pág. 272.
33. Bonald, L. de, *Lois*, pág. 40.
34. Bonald, L. de, *Pouvoir*, t. I, pág. 151.
35. *Ibíd.*, t. III, pág. 11.
36. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 343.
37. Bonald, L. de, *Législation*, t. II, pág. 133.
38. Bonald, L. de, *Mélanges*, t. II, pág. 163.

La educación pública debe ser total: «La sociedad quiere formar al hombre íntegramente para su propio beneficio».[42] No debe dejar sitio para ninguna variación individual. Por ese motivo, los colegios se instalarán fuera de las ciudades, y apartarán así a los niños de las posibles influencias de su entorno; todos los niños estarán internos, y los padres sólo podrán verlos a intervalos regulares, y nunca durante mucho tiempo. Bonald se aproxima así de esa imagen de la educación pública que encontramos en las *Consideraciones sobre Polonia* de Rousseau, y que fácilmente calificaríamos de totalitaria. La otra exigencia imperativa de Bonald es, no nos ha de extrañar, la uniformidad, que exige absolutamente en todo, como podemos apreciar en esta imprecación patética, donde se oyen aún los acentos de su voz enfurecida: «En la educación pública tiene que haber perpetuidad, universalidad, uniformidad, la misma ropa, el mismo alimento, la misma instrucción, la misma distribución de las horas de trabajo y de descanso, los mismos maestros, los mismos libros, los mismos ejercicios, uniformidad en todo y para todo, en todos los tiempos y en todos los lugares, desde Brest hasta Strasbourg, y desde Dunkerque hasta Perpignan».[43]

39. Bonald, L. de, *Législation*, t. III, pág. 46.
40. *Ibíd.*, t. III, pág. 78.
41. *Ibíd.*, t. III, pág. 100.
42. *Ibíd.*, t. III, pág. 57.
43. Bonald, L. de, *Pouvoir*, t. III, págs. 23-24.

T.S. Eliot

Del protestantismo al fascismo

Inglés de origen americano, Eliot no es ni un filósofo ni un sabio; es poeta y ensayista. Pero su contribución en el debate que nos ocupa merece atención. En primer lugar, su prosa precisa y lacónica contrasta agradablemente con la prolijidad de Bonald, y podemos imaginar, aunque con cierta injusticia, que aún se leerá cuando incluso se hayan olvidado los nombres de filósofos más profundos que él y de sabios más rigurosos. Además, durante el segundo cuarto del siglo XX, Eliot gozó de un gran prestigio, sobre todo en los países anglosajones; su reputación como poeta garantizó una amplia difusión a unos escritos que no tienen nada de poético. En definitiva, el ensayo que me gustaría comentar, *Idea de una sociedad cristiana*, se redactó en un contexto significativo, que lo marcó: iniciado inmediatamente después de los acuerdos de Munich, sale de la prensa unos días después de la declaración de guerra entre Alemania e Inglaterra. Este contexto tiene pues un nombre: la confrontación con el fascismo.

La cuestión que subyace en las reflexiones de Eliot es la siguiente: admitiendo que el fascismo sea un mal, ¿cuál es la forma de sociedad más radicalmente opuesta al mismo? La respuesta, reducida a lo esencial, no es la democracia sino la teocracia. Más que una crítica de la sociedad totalitaria (crítica que según Eliot cae por su propio peso), su libro representa, por lo tanto, un ataque contra la democracia.

Las quejas dirigidas a Estados como Inglaterra nos resultan familiares ahora. La idea de libertad, piedra angular de las democracias, es una idea puramente negativa: significa que el individuo está liberado de unas cuantas obligaciones sociales. Desde este punto de vista, la democracia no tiene ningún contenido positivo; se caracteriza por una ausencia de características y podríamos calificarla como «sociedad neutra».[44] Por eso todo el mundo puede, sin miedo a ser contradicho, invocar la «democracia», incluso los partidarios del totalitarismo (el hueco designa aquí las «democracias populares»). Por otro lado, ella se ve sometida a un ideal materialista: el anhelo del

44. ELIOT, T. S., *The Idea of a Christian Society and Other Writings*, Londres, 1982, pág. 44.

enriquecimiento, de la prosperidad personal, es el único que se admite, y nuestro mundo aparece dominado por el dinero y los valores económicos; las supuestas democracias, en realidad, son plutocracias.

Este liberalismo y este materialismo tienen su fuente común en el individualismo occidental, en esa «destrucción de las costumbres sociales tradicionales del pueblo», esa «disolución de la conciencia colectiva natural en sus constituyentes individuales»,[45] en el laminado de todas las entidades intermediarias, fundadas en los lazos de parentesco, de origen común, de ambiente o de religión; operación cuyo resultado es la producción de una «raza de nómadas espirituales»,[46] de individuos atomizados. El error del individualismo es, ya lo decía Bonald, haber *destrizado* a la sociedad. Se ha renunciado a la unidad, valorizando la diversidad (individual), incluso en materias tan importantes como la fe; y Eliot señala amargamente la progresión en su entorno de aquellos que «mantienen que la unidad es un tema indiferente, e incluso que la diversidad sin límites de las posiciones teológicas es algo bueno en sí».[47] Cuando tales individuos se reúnen el resultado ya no es una comunidad sino una masa de hombres, es decir la presa ideal para la demagogia.

Otra consecuencia indeseable del individualismo es la exigencia de igualdad, extendida a todos los miembros de la sociedad. Llevados por su condena del fascismo, los demócratas ingleses critican incluso sus aspectos positivos, así como la restricción de las mujeres a la función de las «tres K», *Küche, Kinder, Kirche*: «¿Podríamos sugerir que la cocina, los niños y la iglesia reclaman legítimamente la atención de las mujeres casadas? ¿O que ninguna mujer casada normal hubiese escogido ser una asalariada, si hubiera podido evitarlo?».[48] No es que todos los defensores de la democracia en la vida pública lo sean también en la vida privada: los sexistas liberales son tan numerosos como los otros. Pero podemos reprocharles su incoherencia, mientras que Eliot permanece lógico consigo mismo. De la misma manera, al tiempo que se declara hostil al régimen de Vichy, debe afirmar la superioridad del ideal de Pétain respecto al de la Tercera República: «La divisa *Libertad, Igualdad, Fraternidad* no es más que una reliquia de la época de la revolución; *Familia, Trabajo, Patria* tiene un valor más permanente».[49]

45. *Ibíd.*, pág. 49.
46. *Ibíd.*, pág. 146.
47. *Ibíd.*, pág. 71.
48. *Ibíd.*, pág. 85.
49. *Ibíd.*, pág. 139.

El conjunto de estas críticas a la democracia tiene un objetivo: demostrar la proximidad entre democracia y totalitarismo. Los demócratas ingleses se contentan con denigrar a los extranjeros (en este caso, alemanes y rusos), sin querer interrogarse sobre los propios defectos. «En vez de condenar llanamente el fascismo y el comunismo tendríamos que reflexionar más bien en el hecho de que también vivimos en una cultura de masas, sometida a numerosos deseos y ambiciones erróneos.»[50] «La diferencia entre una Sociedad Neutra» como la nuestra, y «la idea de una Sociedad Pagana» como la sociedad totalitaria «tiene, a la larga, una importancia secundaria».[51]

La verdad es que se trata, en ambos casos, de una sociedad materialista y pequeñoburguesa. El liberalismo de una *parece* oponerse a la dictadura que caracteriza a la otra; en realidad asegura su advenimiento: «El liberalismo puede preparar el camino para lo que es su propia negación: el control artificial, mecánico o brutal, remedio desesperado frente a su caos».[52] El individualismo de una *parece* oponerse al colectivismo que caracteriza a la otra; de hecho, ésta es otra tentativa desesperada —además de violenta— para introducir lo social e incluso lo religioso en el interior de una sociedad que ha perdido estos valores, y que sufre por esta pérdida. Las diferencias que quedan, como la que hay entre violencia y moderación, son superficiales y secundarias, pues se refieren a los medios y no a los fines. El fascismo es el producto —lejano pero cierto— de ese primer ataque contra la Iglesia cristiana que fue el protestantismo, individualista y liberal.

A partir de las posiciones democráticas es imposible condenar al fascismo en su fondo: debemos contentarnos con la expresión de nuestra aversión, sin poder justificarla. ¿Qué podemos reprocharle realmente? «La objeción fundamental frente a la doctrina fascista, objeción que nosotros nos disimulamos pues podría volverse contra nosotros mismos, es que es una doctrina pagana.»[53] «Las ideas fundamentales tanto del fascismo como del comunismo son incompatibles con el cristianismo.»[54] No podemos por lo tanto condenarlas verdaderamente a partir de las posiciones de una sociedad neutra, como la democracia, sino sólo desde las de una sociedad cristiana.

50. *Ibíd.*, pág. 102.
51. *Ibíd.*, pág. 44.
52. *Ibíd.*, pág. 49.
53. *Ibíd.*, pág. 52.
54. *Ibíd.*, pág. 102.

Si no evoluciona como Estado cristiano, la democracia se deslizará inevitablemente hacia el totalitarismo. «Si no queréis tener un Dios (y Él es un Dios celoso), tendréis que someteros a Hitler o a Stalin.»[55] El pensamiento de Eliot procede constantemente de acuerdo con la ley del tercero excluido. «Sólo existe una única alternativa a la adaptación progresiva e insidiosa a la intramundanalidad totalitaria, adaptación que ya se ha puesto en marcha: es la aspiración a una sociedad cristiana.»[56] Este camino no será fácil, «pero aquí como en el más allá la alternativa al infierno es el purgatorio».[57] En otras palabras, para escapar definitivamente al totalitarismo, hay que sustituir la democracia por la teocracia, y abolir la nefasta separación entre el Estado y la Iglesia. Lo religioso y lo seglar, lo sagrado y lo profano, no deben constituir dos ámbitos autónomos; la religión es algo demasiado importante para dejarla a la libre elección de los individuos. «La labor de la Iglesia es la de cristianizar al Estado y a la sociedad.»[58]

Para ilustrar esta transformación, volvamos a tomar el ejemplo familiar de la educación. Eliot sigue los pasos de Bonald al oponer instrucción y educación, la pura adquisición de conocimientos y el aprendizaje de la sabiduría, que incluye los valores éticos. La instrucción parte del principio de que hay que «adaptar la escuela a la vida», sin preguntarse por saber si esta vida merece que nos adaptemos a ella; quisiera dejar de lado cualquier referencia a los valores, lo que puede conducir a unos resultados monstruosos: un Estado fascista, por ejemplo, querrá que los niños sean preparados para llevar una vida de fascistas, y no disponemos de ningún medio para condenar esta elección. La educación, en cambio, sitúa sus principios y sus valores por encima de la exigencia de adaptación; se funda sobre un juicio que concierne al bien y al mal, «se apoya en posiciones dogmáticas».[59] Hay que criticar también, por lo tanto, la tendencia que consiste en exigir una «igualdad de oportunidades», sin haberse preguntado previamente: ¿la oportunidad de hacer el qué? ¿Hay que alegrarse de que todos los niños tengan las mismas oportunidades para convertirse en buenos SS? Hay que condenar una instrucción que permite a los jóvenes «seguir falsas luces», ya que

55. *Ibíd.*, pág. 82.
56. *Ibíd.*, págs. 52-53.
57. *Ibíd.*, pág. 55.
58. *Ibíd.*, pág. 158.
59. *Ibíd.*, pág. 152.

los maestros «tienen la responsabilidad de inculcar buenos valores».[60] A esta orientación «cualitativa» se añade una restricción «cuantitativa»: no es seguro que la adquisición ilimitada de conocimientos sea un bien; ¿no es preferible asegurar al espíritu de los hombres una cierta disponibilidad, para que puedan dedicarse a cosas más importantes que las ciencias naturales, por ejemplo a la religión? Nuestra sociedad sufre, ya no de falta de educación, sino de exceso de educación —o mejor aún de exceso de instrucción.

Solzhenitsin

La culpa del humanismo

Solzhenitsin, como Eliot, no se considera ni sabio ni filósofo. Sus escritos acerca de la democracia tuvieron sin embargo un efecto importante a causa del extraordinario prestigio moral de su autor. Representan una parte muy pequeña de su obra (se trata esencialmente de su discurso de Harvard, publicado con el título de *La decadencia del valor*), pero las posiciones que defiende en ella evidentemente están en relación con las ideas desarrolladas en todas sus obras.

Después de haber analizado y estigmatizado el totalitarismo soviético y tras haber pasado varios años en Occidente, Solzhenitsin formuló, en efecto, varias críticas respecto a las democracias occidentales. Parte de algo que presenta como una aseveración un poco pesimista: la decadencia de Occidente, que ya no constituye un modelo para los pueblos de las otras partes del mundo. Pero, hecha esa reflexión, no hay motivo para lamentar este estado de cosas: el propio ideal occidental no merece ningún gran respeto.

Las críticas que Solzhenitsin dirige a éste ahora podrán parecernos triviales. El igualitarismo occidental sólo lleva a un «triunfo de la mediocridad»,[61] pero esto no es lo más grave; los daños causados por el liberalismo todavía son peores. Éste es el rasgo más patente de la democracia: «una libertad de disfrute que casi no tiene límites»,[62] «una libertad desenfrenada para la satisfacción de las propias pasiones»,[63] una manera por lo tanto de sustraer al individuo

60. *Ibíd.*, pág. 146.
61. SOLZHENITSIN, A., *Le déclin du courage*, Seuil, 1978, pág. 23.
62. *Ibíd.*, pág. 18.
63. *Ibíd.*, pág. 48.

de cualquier obligación social. Pero tal interpretación de la libertad es puramente negativa, y no puede resolver ningún problema social. En cambio, crea otros nuevos. Solzhenitsin señala, como ya lo había hecho Bonald, que la criminalidad es más elevada en los estados democráticos que en los otros; añade que la libertad favorece el elogio de la violencia, la pornografía o la promoción de las drogas.

Y así como Bonald aceptaba la oposición sólo cuando se trataba de oponerse al mal, Solzhenitsin recomienda distinguir entre «la libertad de hacer el bien y la libertad de hacer el mal»,[64] y tan sólo conceder la primera; dicho de otro modo, subordina la idea de libertad a la del bien. De la misma forma que hay que preferir la verdad, que es una, a la diversidad y al pluralismo. «Si la diversidad se convierte en el principio supremo, ya no podemos hablar de valores universales. [...] Si no hay ni juicios verdaderos ni juicios falsos, el hombre no puede sostenerse en nada. Sin fundamentos universales, no existe moral posible. El "pluralismo" como principio se va degradando en indiferencia.»[65] ¿La finalidad de las ciencias no es la verdad —más que la diversidad de opiniones? El hombre iluminado será intolerante.

La sociedad occidental es una sociedad amoral. Sin embargo, necesita defenderse del mal. Su solución al problema es, como ya lo había señalado Bonald, recurrir al *juridismo*, es decir a la constante referencia al derecho formal y positivo, sin pensar para nada en el derecho natural. «Una sociedad que se ha instalado en el terreno de la ley sin querer ir más lejos, sólo utiliza de manera reducida las facultades más elevadas del hombre. El derecho es demasiado frío y demasiado formal para ejercer sobre la sociedad una influencia benéfica.»[66] No es que debamos renunciar al derecho positivo; pero no hay que contentarse con un «juridismo sin alma»,[67] tanto menos cuando este derecho protege indiferentemente a los buenos y a los malos; ahora bien Solzhenitsin no está convencido de que haga falta tener miramientos para los «derechos cívicos de los bandidos».[68] A lo que podríamos objetar que, una vez condenados, los bandidos pierden sus derechos cívicos; pero, mientras no lo están, no podemos saber si se trata de bandidos o de inocentes.

64. *Ibíd.*, pág. 22.
65. SOLZHENITSIN, A., *Nos pluralistes*, Fayard, 1983, pág. 10.
66. SOLZHENITSIN, A., *Le déclin du courage*, pág. 21.
67. *Ibíd.*, pág. 36.
68. *Ibíd.*, pág. 25.

El ejemplo central de la libertad mal empleada es, tanto en Solzhenitsin como en Bonald, el de la libertad de prensa. Por otra parte, como ya sabemos, esto es un abuso del término: se pretende pedir la libertad de expresión, y se obtiene en realidad el derecho de imponer la visión propia y de esta forma se priva a los demás de su propia libertad. «La prensa tiene el *poder* de desfigurar la opinión pública y también el de pervertirla.»[69] Pero no se ejerce ningún tipo de control en la elección de los periodistas, quienes tan sólo disponen de su privilegio gracias al poder económico de su periódico; no han sido elegidos ni nombrados. El Estado, una vez más, no tiene ningún poder.

La otra gran razón por la cual hay que condenar a las democracias occidentales es que obedecen a la lógica del individualismo, y, de lo que para Solzhenitsin es inseparable de éste, del materialismo. El ideal occidental consiste en reducir a la sociedad a no ser más que una comodidad para el individuo: «El hombre vive en la tierra para gozar de la libertad y buscar la felicidad».[70] Resulta inútil extrañarse, en esas condiciones, de que nadie quiera renunciar a la más pequeña parte de su bienestar personal para defender el bien común. Pero esto equivale también a un retorno a un estado salvaje, a la independencia natural, a la regla del «cada uno a lo suyo»; y Solzhenitsin ve la prueba de ello en la abundancia de crímenes que sucedió a la gran avería eléctrica en Nueva York: una vez descartado el miedo al policía —ya que no puede ver—, cada uno aspira desenfrenadamente a «la satisfacción de sus pasiones», a robar y a violar. «¡Tan poco valor tiene la película!»[71]

La sustitución del bien por la felicidad individual es el primer paso; pero el segundo no puede hacerse esperar, y es la reducción de esa felicidad a la satisfacción de los deseos materiales: «poseer objetos, dinero, placeres».[72] En la actualidad, «los sistemas estatales no han dejado de tomar el aspecto de un materialismo cada vez mejor acabado».[73] Si la Edad Media padecía un desprecio excesivo por la naturaleza física del hombre, los tiempos modernos sufren un exceso comparable, pero en sentido opuesto, pisoteando «nuestra naturaleza espiritual».[74] Es pues necesario volver hacia una «nueva

69. *Ibíd.*, pág. 28.
70. *Ibíd.*, pág. 17.
71. *Ibíd.*, pág. 37.
72. *Ibíd.*, pág. 18.
73. *Ibíd.*, pág. 48.
74. *Ibíd.*, pág. 56.

Edad Media» (para tomar de nuevo el título de un libro de Berdiaev), la cual, sin llegar a los extremos de la precedente, recuperaría las altas aspiraciones.

Estas diversas características de las democracias occidentales tienen una fuente común. En la «propia raíz» de los males modernos se encuentra la concepción filosófica que ocupa una posición dominante: «Podríamos llamarla "humanismo-racionalista" o bien "autonomía humanista", que proclama y realiza la autonomía humana respecto a cualquier fuerza situada por encima del hombre. O bien —y de otra manera— «antropocentrismo»: la idea del hombre como centro de todo lo que existe».[75] El error inicial es haber querido pensar el mundo sin Dios y hacer del hombre la medida de cualquier cosa. El humanismo occidental, nacido con Descartes y que alcanzó su apogeo con el Siglo de las Luces, es el gran responsable de nuestra decadencia actual. Ha llegado el momento de rechazar la herencia de la Ilustración y de reconocer a Dios como el guía de nuestra acción en la tierra.

Si no lo hacemos así, vamos directamente hacia el totalitarismo. Así como Bonald veía en el Terror la verdad del individualismo, y Eliot en el fascismo la de la democracia, Solzhenitsin ve Occidente y Oriente alcanzados por una «enfermedad análoga».[76] Los síntomas emparentados son numerosos: aquí y allí, la ausencia de libertad real, aunque sea el resultado de la censura por un lado, y de la tiranía de la moda, por el otro. Aquí y allí, el aplastamiento de la vida interior: «En el Este, es la feria del partido que la pisotea, en el Oeste, la feria del comercio».[77] No es por casualidad que los intelectuales occidentales sean todos más o menos defensores del modelo soviético. ¿Cuál es la causa de estos síntomas visibles? El materialismo, el racionalismo, el humanismo. «Esos dos mundos son ateos y no tan extranjeros uno a otro como parece.»[78]

Alternativa verdadera al totalitarismo no hay más que una: es el retorno al Estado cristiano, a la teocracia. Solzhenitsin invoca el restablecimiento de una moral pública: si Occidente se siente débil hoy en día es porque está desprovisto de ella, es porque ha aceptado la separación entre derecho y moral, y sobre todo la existente entre política y moral: esto es «¡lo que prepara mejor el terreno para el triunfo

75. *Ibíd.*, pág. 46.
76. *Ibíd.*, pág. 54.
77. *Ibíd.*, pág. 53.
78. SOLZHENITSIN, A., *Message d'exil*, Seuil, 1979, pág. 29.

absoluto del Mal absoluto en el mundo!».[79] Ahora bien, la moral sólo puede ser religiosa. Occidente, que ha defendido de una manera «excesivamente abundante» «los derechos del hombre» ha demostrado de esta forma la imposibilidad de una moral puramente humana; en vez de eso habría tenido que hablar a su «conciencia de su responsabilidad ante Dios y la sociedad»,[80] términos solidarios como en Bonald. La aspiración a la verdad sólo puede ser una aspiración a Dios. «La verdad en el curso universal es una, es signo de Dios. [...] Buscar el punto de vista justo, acercar la verdad de Dios»:[81] las dos expresiones son perfectamente sinónimas.

En cuanto a la práctica del Estado teocrático, Solzhenitsin no trata de ello. No obstante podemos hacernos una idea a través de su presentación de lo que él llama los «deseos razonables formulados por la nueva emigración»[82] (se trata de la inmigración de origen ruso en los Estados Unidos). Éstos son algunos de esos deseos: «Limitar la ingerencia de la opinión pública en los asuntos gubernamentales; reforzar el poder administrativo a expensas del parlamentarismo; [...] liberar a la policía de las trabas de una legislación excesiva ; aligerar el procedimiento judicial del formalismo homérico de la defensa cuando la culpabilidad del criminal ha sido establecida; dejar de insistir demasiado en los derechos del hombre, poner mayormente el acento en sus deberes».

Es como para preguntarse por qué esos críticos de la democracia sintieron la necesidad de dejar su país, cuando el régimen del mismo parece satisfacer tanto sus exigencias.

Crítica de la moderación

¿Una vía intermedia?

Al leer las críticas teocráticas de la democracia, experimento un sentimiento singular. Su punto de partida crítico me convence la mayoría de las veces. Yo también veo con reprobación muchos rasgos de la sociedad en la que vivo. Sin embargo, llegado al final de su recorrido, me siento en total desacuerdo, y los remedios propuestos me parecen peores que el mal que se supone que combaten. ¿No sería posible retener una parte de sus enseñanzas sin verse conducido hacia los extremos que plantean? ¿O bien sus razonamientos son perfectamente lógicos y soy yo quien carece del valor necesario para sacar, a partir de las mismas premisas, las mismas conclusiones?

79. SOLZHENITSIN, A., *Le déclin du courage*, pág. 38.
80. *Ibíd.*, pág. 49.
81. SOLZHENITSIN, A., *Nos pluralistes*, pág. 11.
82. *Ibíd.*, pág. 44.

Puede resultar interesante, en este contexto, observar la actitud de los teócratas con respecto a las soluciones llamémosle intermedias —aquellas que intentan mantener el ideal democrático aceptando al mismo tiempo el diagnóstico crítico sobre el estado de la sociedad. En este sentido no encontraremos gran cosa en Solzhenitsin, quien, hablando de Occidente, no entra en detalles ni matices: los intelectuales occidentales son «masivamente» prosoviéticos, y toda la vida de los Estados democráticos se caracteriza por «la repugnante presión de la publicidad, el embrutecimiento de la televisión y una música insoportable»,[83] consecuencias inevitables del humanismo de la Ilustración. Pero la categoría «intermedia» está muy presente en Eliot y en Bonald —quienes la rechazan sin vacilar.

Eliot llama a los autores de esta categoría «humanistas», utilizando el término por lo tanto para designar, no como Solzhenitsin el antropocentrismo de la filosofía occidental, sino una especie de moralismo laico, una búsqueda de la trascendencia sin recurso a la divinidad; él piensa particularmente en el crítico y filósofo americano de principios de siglo Irwing Babbitt. Lo que Eliot reprocha al humanismo es lo que Bonald criticaba en la razón y en el racionalismo: proponer sin imponer. «A los que se burlan de sus consejos, solamente puede decirles "haced lo que queráis, y veréis"; y después tiene el consuelo de señalar con frialdad "ya os lo había dicho".»[84] El humanismo ayuda a plantear preguntas, pero no aporta por sí mismo ninguna respuesta; él dice: ¡buscad!, antes que, esto es lo que he hallado. Los humanistas conocen demasiadas soluciones para poder optar de forma decidida por una de ellas; el resultado es forzosamente ecléctico. En este punto, por lo tanto, se parece al materialismo del que quería curarnos, pero este punto es esencial y termina por producir la asimilación de ambos: «No podéis transformar al propio humanismo en religión».[85] El intento de mediación ha fracasado.

83. SOLZHENITSIN, A., *Le déclin du courage*, pág. 36.
84. ELIOT, T. S., *The Idea of a Christian Society and Other Writings*, pág. 153.
85. ELIOT, T. S., «The humanism of Irving Babbitt» en *Selected Prose*, Londres, 1975, 280.

Semejante actitud de duda, de cuestionamiento y de moderación podría en todo caso convenir a algunos espíritus superiores: es un «estado de espíritu propio a pocas personas en pocos lugares y en pocos momentos»,[86] y no está llamado a desempeñar ningún papel en la historia. Pues lo que cuenta para la multitud no es la aptitud para cuestionar sino la veracidad de las respuestas. Las «masas» no pueden soportar el estado de duda. Hay que preferir pues «el poder de influenciar a la masa de la humanidad y de conducirla hacia lo que es justo», hay que «cambiar la voluntad de los que veneran falsos dioses».[87] A mi vez, empiezo a ver identidades tras las oposiciones y a oír en esa voz los acentos, si no del maestro totalitario, al menos del Gran Inquisidor.

En cuanto a Bonald, él se opone por principio a cualquier tentativa de mediación entre opciones que le parecen en contradicción absoluta. La moderación o la neutralidad son por lo tanto más peligrosas que el polo opuesto a la verdad puesto que no dicen francamente su nombre. La verdad «teme menos a los enemigos que a los neutros»;[88] nos consolaremos pensando que «esta neutralidad no se halla en el género francés como tampoco el género neutro en la lengua francesa».[89] El pensamiento de Bonald procede por alternativas estrictas, en las que el tercero siempre queda excluido. «La verdad, siempre absoluta, tan sólo está en uno u otro extremo.»[90] El Evangelio también le da la razón: cualquiera que no esté de mi lado está en contra de mí. Ello no impide que se encuentre siempre a gentes moderadas que más valdría llamar medianeras, o incluso medianos, hasta mediocres, y que intentan reconciliar los contrarios. En religión esta tendencia a casar el fuego y el agua, el teísmo y el ateísmo se llama el deísmo: cosa absurda ya que es imposible encontrar un término medio entre la presencia y la ausencia de Dios, como no es menos imposible «para el pensamiento concebir un término medio entre el sí y el no, entre el ser y la nada».[91] En filosofía, la vía intermediaria dio nacimiento, a principios del siglo XIX, a una nueva escuela filosófica: es el eclecticismo (por ejemplo, el de Victor Cousin), tentativa para conservar los aspectos positivos del materialismo y del espiritualismo. El defecto del eclecticismo es el mismo que el del humanismo para Eliot: las ideas eclécticas, si se siguieran, «no darían más que un pueblo de buscadores, que no tendrían nada fijo en sus dogmas, nada firme en sus creencias».[92] Ahora bien, no es esto lo que pide el pueblo ni lo que aprecia el espíritu noble: «Es a una escuela que sabe, o cree saber, y no a una escuela que busca y buscará siempre, a la que un hombre superior puede vincular su nombre y su bandera».[93] Pero el hombre de bandera ¿también es el hombre superior?

86. *Ibíd.*, págs. 278-279.
87. Eliot, T. S., *The Idea*, pág. 153.
88. Bonald, L. de, *Mélanges*, t. II, pág. 345.
89. *Ibíd.*, t. II, pág. 111.
90. *Ibíd.*, t. I, pág. 91.
91. *Ibíd.*, t. I, pág. 92.

Para terminar, en términos de regímenes políticos, la búsqueda del compromiso desemboca en la democracia, a medio camino entre la monarquía y la anarquía. No nos extrañará pues descubrir que los inspiradores de la democracia son unos deístas (Voltaire y Rousseau) y que sus defensores, en la época de Bonald, son eclécticos. Pero lo importante está en otra parte: y es que la verdad del término medio está en el término negativo. La democracia conduce inevitablemente a la anarquía, como el eclecticismo al materialismo y el deísmo al ateísmo; el término extremo y el término moderado para empezar tienen en común el poder prescindir de Dios y poner en su lugar al hombre individual, provisto únicamente de su razón. La vía de la moderación no existe.

Habitar en el segundo piso

Si, por lo menos, creemos a los teócratas bajo palabra. Pues la lectura de sus escritos me sugiere que llegan a esta conclusión por intermedio de una deducción poco rigurosa. Hemos visto de paso algunos de sus procedimientos, que convergen todos a la misma finalidad: una maximalización de todas las posiciones, un allanamiento de la pluralidad en elecciones binarias. Tan pronto la ley del tercero excluido es aplicada sin discernimiento, se confunde, para hablar en términos de lógica, los contrarios y los contradictorios, se impone constantemente el pensamiento a base de alternativas. Como otras veces, el principio de causalidad se ve reducido a un encadenamiento mecánico de causas únicas y de efectos únicos. En otros casos, la presencia de un rasgo común, como en la metáfora o en la «transducción» (razonamiento por analogía), lleva a la identificación. Decís: A; vuestro adversario deduce inmediatamente que pensáis: B, C,

92. Bonald, L. de, *Principe*, pág. 21.
93. *Ibíd.*, pág. 8.

y así sucesivamente hasta la Z. Todas las piezas ya están colocadas en el engranaje. El sí y el no, el ser y la nada se oponen a la perfección en el lenguaje; en el mundo existen, como cada uno sabe, innumerables transiciones entre los dos extremos; y un pensamiento riguroso sabe tenerlas en cuenta. Es posible, por lo tanto, pasar por el tamiz lógico los razonamientos de los teócratas y, partiendo de las mismas premisas, llegar a unas conclusiones distintas.

No se gana nada, sino elegancia en la expresión, con la reducción de todos los -ismos a uno solo. Que los valores materiales sean los únicos que funcionen en una sociedad es lamentable, pero esto no implica que haga falta encomendar el cuerpo a la maldición (además esto no es lo que preconiza Solzhenitsin). No es verdad que los valores individuales sean necesariamente materiales: también el asceta es un individualista. Y el individualismo no es lo mismo que el universalismo, el amor por la humanidad no se reduce a la preocupación por sí mismo, y la generosidad no se confunde a pesar de todo con el egoísmo. Así como los valores sociales no son necesariamente religiosos, existe una trascendencia puramente humana que puede hacer que prefiera, antes que mi propio interés, el de mis prójimos, el de mi comunidad y, en última instancia, el de la humanidad. El ejercicio del pensamiento racional no es más reductible al individualismo, a pesar de que el uno haya favorecido el florecimiento del otro: a través del uso de la razón el individuo participa de la humanidad. El igualitarismo no significa ni una igualdad en el punto de partida (los seres están desigualmente dotados) ni una igualdad en el punto de llegada (a los más merecedores, la más alta recompensa), sino, por decirlo de algún modo, una igualdad durante el recorrido, es decir de derechos; los niños no tendrán los mismos derechos que los adultos, claro está, pero las mujeres sí que son seres por entero, y no a medias; especialmente, deberían poder escoger ellas mismas entre las tres K y la actividad asalariada. El liberalismo no significa la anarquía ya que supone la existencia de los ámbitos privado y público, uno libre, el otro reglamentado.

La reducción de «todo esto» al totalitarismo es todavía más insostenible. El totalitarismo niega la unidad del género humano y la igualdad de todos los seres, al plantear como irreductibles las discontinuidades de «raza», de clase o de ideología. A pesar de algunas apariencias, el totalitarismo no es un producto monstruoso del racionalismo: éste implica que se accede al consenso mediante argumentos racionales, mediante el diálogo; aquél somete la discusión científica al argumento de autoridad y exige la fe; no se convence a

los disidentes, se les priva de su puesto de trabajo, se les encierra en el asilo o se les mete en prisión. Aquellos que, en Europa occidental, aún creen en esta continuidad, se dejan coger por una propaganda superficial que quiere persuadir a las «masas» de que la política oficial es una política científica. Por otro lado, el hombre de la calle, en París o en Londres, cree quizá que es libre, mientras que en realidad su comportamiento está regido por la moda, en sus distintas formas; está bien recordárselo, pero no hay que confundir por eso esta falta de libertad con aquella de la que se sufre en un Estado-policía: pasa entonces como si la conciencia y la voluntad no fueran nada, y se despoja al hombre de lo que le convierte en sujeto. No existe ninguna propensión natural que lleve de la democracia al totalitarismo.

Pero tampoco habría que ir hacia el otro extremo, y asimilar, esta vez, teocracia y totalitarismo, aunque resulta inevitable observar aquí y allá ciertos parecidos. No se gana nada al transformar términos como fascismo, estalinismo o totalitarismo en puras injurias. En nuestros días, nadie escapa al reproche totalitario: los teócratas acusan de este pecado a los demócratas, mientras que para Popper, demócrata y ateo, es Platón quien está en el origen del totalitarismo; y también para Chafarévitch, que no obstante es ortodoxo; para Eliot, es el protestantismo; para Dostoïevski (¡profético!), el catolicismo. Ahora bien, la existencia de rasgos comunes no significa la identidad. La Iglesia cristiana separa en sus orígenes lo profano y lo sagrado, el reino de César y el de Dios; intransigente con este último, ella no controla directamente a aquél. Esta frontera es la que transgrede la teocracia, que quiere unificar el Estado con la Iglesia. En la época moderna, una oposición de origen jurídico, aquella que existe entre privado y público, asciende progresivamente a un lugar dominante y toma parcialmente el relevo de la que existía entre poder religioso y poder seglar: el Estado se muestra intransigente en los asuntos públicos, pero, en teoría, no se inmiscuye en lo privado. El totalitarismo descompone esta repartición al pretender regirlo todo (eliminando el ámbito privado). Existe, pues, una semejanza estructural entre totalitarismo y teocracia, pero la aproximación ha de quedarse en eso. El cristianismo reglamenta las conciencias y deja libre a la sociedad; la democracia hace lo contrario; por consiguiente, sus negaciones tampoco podrían ser idénticas.

Nos damos cuenta entonces de que los regímenes políticos, incluso sin hablar de sus realizaciones históricas, son reacios a las elegantes oposiciones binarias. Hay que superar aquí el problema del ri-

gor lógico. Sólo podéis elegir entre infierno y purgatorio, nos asegura Eliot; quizás: el paraíso terrenal no es para nosotros. Pero entonces, hay más de un purgatorio, y se pueden preferir legítimamente ciertos purgatorios a otros. La teocracia no se confunde con la democracia, la cual no se reduce al socialismo (llamemos así al proyecto que se encuentra caricaturizado en los Estados totalitarios: ambos no pueden confundirse como tampoco la promoción del individuo se reduce al nihilismo, o la teocracia a la Inquisición). Cada modelo de sociedad privilegia ciertos elementos de la vida social en detrimento de otros; puede servir, por lo tanto, como punto de partida para una crítica de otros modelos. La crítica conservadora de una sociedad predominantemente liberal es refrescante, pues permite atraer la atención sobre la necesidad de valores trascendentes, del mismo modo que una crítica «socialista» de la sociedad individualista lleva hacia una mayor justicia social. Ambas nos recuerdan que no existen seres humanos anteriores a la sociedad, que la sociedad no es una hipótesis que nos podamos ahorrar.

Que esta crítica sea saludable es una cosa; que lleve a sustituir un modelo por otro es otra muy distinta: en lugar de los defectos presentes surgen otros nuevos, frecuentemente mucho más graves. Podemos criticar, por ejemplo, el abuso de poder de los *media*. ¿Pero hay que desear, para escapar al mismo, su control integral por el Estado? Por otra parte, el monopolio denunciado por Solzhenitsin es una ilusión, las opiniones contradictorias pueden expresarse, como lo demuestra su propio ejemplo; la autorregulación, resultante de acciones múltiples, diversas e imprevisibles, parece finalmente más eficaz en ese caso, como ocurre igualmente en el mercado de los bienes. Podemos volver a tomar su ejemplo personal en otro plano: la exigencia moral puede existir y actuar dentro de una sociedad, sin que por ello sea tomada a cargo del Estado y transformada en moral pública. El mismo Solzhenitsin, que no es más que un simple individuo, consiguió actuar sobre millones de personas. Podríamos preguntarnos incluso si no es ésta una de las funciones de los intelectuales en una democracia: no servir al poder, ni por otra parte a la revolución, sino ayudar a mantener vivo el ideal de la sociedad. Ideal que permitiría neutralizar los efectos negativos del juridismo: Solzhenitsin tiene razón al recordar que nos hace falta un patrón para juzgar si la ley es inicua o no; los que carecen de él corren el riesgo de encontrarse un día obligados a contestar, como los verdugos de los campos de exterminio: «Lo hice porque obedecía a las leyes y a mis superiores».

Hay elementos positivos y negativos en la teocracia como en la democracia, en el individualismo como en el socialismo (no forzosamente en la misma proporción). ¿Quiere decir esto abrazar un ideal ecléctico, practicar constantemente el compromiso, coleccionar las ventajas allí donde pueden encontrarse? El eclecticismo quizás es preferible al dogmatismo, pero si carece de coherencia, no es convincente. Para ir más lejos, hace falta, por una parte, establecer dominios de acción de cada principio: por ello la separación de lo privado y de lo público es esencial, la libertad respecto a las obligaciones sociales que le corresponden a uno, la preocupación por el bien común al otro. Por otra parte, hay que servirse de nociones como los valores, la libertad, o la igualdad, no como sustancias petrificadas sino como principios reguladores del comportamiento, y considerar, en cada caso particular, la jerarquía de su articulación.

La doctrina humanista (y no un autor particular u otro) ya es tal tentativa de mediación entre exigencias diversas; resulta pues inadmisible reducirla a una de sus componentes. La descripción que hacen de ella Bonald y Eliot es acertada desde muchos puntos de vista. El humanismo no define el contenido de los valores pero afirma la necesidad de aspirar a ellos; mantiene en vilo sin dar instrucciones precisas; no proporciona respuestas pero enseña a buscarlas; no procura ni dogma ni creencia: cultiva el camino, no el punto de llegada. Allí donde la descripción peca es en la asimilación de esta actitud al oportunismo o al nihilismo. Bonald nos encierra en una alternativa: escoged entre una sociedad que se contenta con permitir a cada uno enriquecerse y vivir como cada cual lo entienda y una sociedad que aspira a hacer mejores a los individuos, con referencia a un ideal preestablecido. No estamos obligados a aceptar la alternativa. Podemos rechazar la idea de un bien dogmático (definido por la Iglesia) y sin embargo hacer de la busca del bien uno de los principios reguladores de la vida en sociedad.

Lo mismo para la educación. Eliot tiene razón al criticar una escuela cuya consigna es: adaptarse más rápidamente a la vida; se equivoca, en esa elección, al reconocer sólo una cosa, que es: inculcar los buenos valores. Se puede enseñar no solamente un saber o una obediencia, también se puede enseñar a pensar, a examinar de manera crítica; y desde este punto de vista no se puede lamentar un desarrollo demasiado intenso de la razón o un «exceso de educación». La educación humanista no da más que «oportunidades», posibilidades, medios sin contenido fijo; pero no puede formar a los futuros SS: se descarta esa eventualidad gracias tanto a su universalismo (del

que se desprende la igualdad de derechos para todos) como a su racionalismo, que favorece el diálogo y excluye el recurso a la fuerza. Universalismo y racionalismo que no son más que las reglas de un método de investigación, y no unas hipótesis sobre la naturaleza del hombre o del mundo.

Si dirigimos una mirada crítica sobre la sociedad, es difícil discutir con aquellos que creen que todo es perfecto: el debate implica una cierta intuición común de las realidades que nos rodean. Pero ésta no basta: las respuestas monistas (volvamos a la teocracia; hay que liberarse de cualquier referencia a los valores) tampoco facilitan las cosas; reducen la persona a uno de sus perfiles. Sólo cuando se reconoce la diversidad y la pluralidad de las exigencias a las que estamos sometidos puede emprenderse el verdadero debate. Lo que no quiere decir que pueda concluirse: ahí empiezan las dificultades reales y los problemas no se resuelven jamás; todo lo más son elucidados.

No todo funciona a las mil maravillas en nuestras democracias. Ligadas desde su nacimiento al individualismo, no resuelven a la perfección las relaciones del individuo y la sociedad. Un doble desbordamiento las amenaza. Por una parte, lo privado va ganando terreno y finalmente engulle al público, sin dejar ningún espacio a la busca del bien común. Por otra parte, las normas penetran cada vez más en la vida personal: cada uno se cree diferente, cuando en realidad obedece a las mismas motivaciones que los demás y se refiere a los mismos modelos; la diferenciación de los papeles sociales disminuye y jóvenes y viejos, hombres y mujeres, pobres y ricos visten vaqueros. En resumen, hay una mala distribución de los valores sociales e individuales: la actividad pública es inexistente, mientras que el individuo no es más que un miembro de la masa. Las causas de estas transformaciones vienen de lejos, tienen amplitud y son difíciles de palpar. Ello no quiere decir que sea imposible actuar respecto a las mismas: no existe la fatalidad social.

Montesquieu llamaba *moderación* a la tentativa para tomar en consideración las exigencias contradictorias del mundo, y creía ver en ella la mayor de las virtudes públicas. «El bien político como el bien moral se encuentra siempre entre dos límites», afirmaba en el *Espíritu de las leyes*.[94] Pero también sabía que ésta era una vía difícil que pocos de sus contemporáneos aceptaban seguir. «Me ha tocado el destino de la gente moderada, escribía en una carta al marqués de Stainville el 27 de mayo de 1750, y me encuentro como la gente neutral, a la que el gran Cosme de Médicis comparaba con aquellos que habitan el segundo piso de las casas, y que se ven incomodados por el ruido de arriba y por el humo de abajo.»

94. MONTESQUIEU, C. De, *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, Seuil, 1964, XXIX, 1.

VII

EL DEBATE DE LOS VALORES

1

El segundo capítulo de *Derecho natural e historia* (1953) de Leo Strauss pone en tela de juicio el pensamiento de Max Weber sobre el tema de los valores, y más especialmente sobre el papel que éstos deben jugar en las ciencias sociales. El debate es de una gran importancia, no sólo por su tema, sino también por la calidad de sus protagonistas. Strauss elige a Weber como representante más relevante de las ciencias sociales; a través de éste, su mismo proyecto se pone en tela de juicio. En cuanto al propio Strauss hace gala de una elocuencia poderosa y de una gran fuerza de convicción, y uno no puede permanecer indiferente frente a los argumentos que expone. Pero, en el análisis que sigue, intentaré hacer abstracción de las cualidades de estilo y del poder de atracción que ejercen estas dos personalidades fuera de lo común, para ocuparme únicamente de la sustancia de las tesis en presencia.

En el capítulo precedente de su libro, Strauss había tratado de otro defecto de las ciencias sociales: aquello que él llama su historicismo, y que es la renuncia a las categorías trascendentales (universales y eternas). No obstante, en el caso de Weber, estamos tratando con alguien que no comete el pecado historicista, ya que mantiene la diferencia entre categorías históricamente determinadas y categorías transhistóricas. Las críticas que le dirigirá Strauss son de otra naturaleza: conciernen al estatuto de los valores. Son dos críticas. La primera va ligada a la teoría de las ciencias sociales: Strauss reprocha a Weber la separación entre hechos y valores, a su parecer inadmisibles, y la tentativa subsiguiente para eliminar los valores del campo de la ciencia. La segunda se aleja del plano del conocimiento para fijarse en el de la ética: Weber cree que es imposible escoger entre distintos sistemas de valores, cosa que, según Strauss,

conduce indefectiblemente al peor de los nihilismos. Observemos ahora en detalle los argumentos formulados por uno y otro. Hay que precisar en seguida que Weber, tal como lo presenta y lo interpreta Strauss, no reivindica pura y simplemente la exclusión de cualquier relación con los valores del campo de las ciencias sociales; sino que admite ciertas relaciones y descarta otras. Primero se ha ocupado en distinguir entre «relación con los valores» y «juicio de valor»: la primera es una característica del objeto de las ciencias sociales, que sería absurdo querer eliminar; los actos políticos, los comportamientos psicológicos, las obras estéticas, todos se constituyen en relación con los valores, que forman parte de su identidad. El juicio de valor pertenece a la tarea del propio científico (al sujeto, y no al objeto, del conocimiento); y es éste el que debe prohibirse. Todavía hace falta matizar esta exclusión: esos juicios quedarán suspendidos durante la fase central y propiamente cognoscitiva del trabajo; pero intervendrán tanto antes como después de esta fase. En efecto, por una parte, las propias cuestiones que el científico plantea a su materia vienen dictadas por los intereses propios a su sociedad, y por lo tanto, en el fondo, por los juicios de valor que él hace. En el otro extremo, este trabajo desemboca igualmente en los valores: el científico sólo excepcionalmente se abstiene de emitir juicios, aunque no siempre sea consciente de ello; éste sería, según Strauss, el caso del propio Weber. Finalmente, y como última derogación, dentro de la actividad propia cognoscitiva, hay que estar dispuesto a recurrir a los juicios de valor cuando haga falta, por ejemplo, distinguir entre norma y desviación. «Pero, proseguía (Weber parafraseado por Strauss), la elaboración del modelo y el juicio de valor subsiguiente que aprecia la desviación no son más que una etapa dentro del proceso de la explicación causal.»[1]

Podríamos resumir la tesis de Weber diciendo que él exige, no la exclusión radical de los valores del campo de las ciencias sociales, sino la distinción entre juicio de hecho y juicio de valor, y una reglamentación matizada de sus relaciones.

Strauss, en cambio, rechaza la separación entre hecho y valor en el campo de lo que es propiamente humano. Cualquier intento por eliminar los juicios de valor sólo puede ser ilusorio. «En cuanto a saber si hay que expresar o suprimir los inevitables juicios de valor, la pregunta está mal planteada. En realidad se trata de saber cómo deben expresarse éstos, "dónde, cuándo, por quién, para quién".»[2]

1. STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954, pág. 70.
2. *Ibíd.*, pág. 71.

Hasta aquí, el desacuerdo entre Strauss y Weber no es grande: también para este último, como hemos visto, los juicios de valor son inseparables de la actividad científica. Pero, a partir de ahí, las posiciones divergen: según Weber, esos juicios son necesarios en tal fase o en relación a tal aspecto de esa actividad, y deben suspenderse en otros momentos. Mientras que la posición de Strauss es más radical: semejante suspensión, incluso provisional y parcial, le parece imposible, ya que la distinción misma entre hecho y valor es insostenible.

Para formarnos una opinión sobre la importancia de estas tesis contradictorias, veamos ahora los ejemplos en sentido contrario a los que Strauss apela para refutar a Weber. El propio Weber, dice Strauss, ha evocado dos direcciones posibles de evolución de la humanidad, la renovación espiritual y la petrificación mecánica. Pero se ha negado a emitir un juicio sobre ellas. A Strauss eso le parece absurdo: «¿Cómo podemos dar una explicación causal de un fenómeno social, si no lo vemos primero del todo tal como es? ¿No reconocemos la petrificación o el vacío espiritual cuando los vemos? En cuanto a aquel que es incapaz de hacerlo, no está más capacitado para ser sociólogo que un ciego para convertirse en crítico de arte».[3]

Sin embargo, podríamos replicar a Strauss diciendo que hace una asimilación implícita pero constante entre condiciones necesarias y condiciones suficientes. Para apreciar y comprender el arte pictórico hay que ser vidente, es verdad; pero todos los videntes, desafortunadamente, no son entendidos en arte. El crítico puede ver, como todos los seres normales; pero aquello que le distingue de estos últimos (y no del ciego) es un saber, una competencia, que no se reducen a la simple visión. Lo mismo para el sociólogo: está provisto de un sentido moral, como todos los otros seres humanos normales; pero aquello que hace de él un especialista no es esta característica compartida, es algo más que llamamos, con razón o sin ella, su ciencia. Las cualidades invocadas por Strauss son pues necesarias para el científico, pero no le constituyen como tal (cosa que Strauss, más que decir, sobreentiende).

Podemos preguntarnos, además, si las prácticas de estos dos antagonistas no están más próximas que sus declaraciones de intención. Strauss niega la subdivisión de la actividad científica en fases, algunas de las cuales podrían prescindir de los juicios de valor; sin embargo, no parece estar lejos de admitir tal distinción cuando afirma que «primero» hay que reconocer los hechos valorados, para in-

3. *Ibíd.*, pág. 66.

tentar después «dar una explicación causal» de los mismos. Weber dice que se detiene antes de emitir un juicio de valor, pero ¿podemos fiarnos de esta declaración cuando las dos situaciones confrontadas se describen como la «renovación espiritual» frente a la «petrificación mecánica»? Decir, en tal caso, que no se emite ningún juicio es practicar la figura retórica de preterición. Ahora bien, admitámoslo, dando esas denominaciones a ambas eventualidades, Weber no obra como científico.

Los demás ejemplos en sentido contrario de Strauss requieren el mismo tipo de observaciones. Él imagina la situación siguiente: «Nos está permitido hacer una descripción puramente factual de los actos realizados a vista y ciencia de todos en un campo de concentración, y también, sin duda, un análisis, igualmente factual, de los motivos y de los móviles que impulsaron a los actores en cuestión, pero nos estaría prohibida la palabra crueldad. Sin embargo, cualquiera de nuestros lectores, a menos que fuese completamente estúpido, no puede dejar de ver que los actos en cuestión son crueles».[4] Por eso, pronunciando sin cesar la palabra crueldad no se habría hecho ninguna obra científica. Aquí de nuevo la posición de Strauss se resiente de su extremismo: es verdad que los juicios de valor son ineludibles en ciencias sociales, pero no que éstas se reduzcan a aquéllos. Después de haber recordado la exigencia de Weber de distinguir entre distintas etapas en la actividad científica, Strauss ironiza: «Como niños bien educados, olvidemos lo antes posible lo que nuestros ojos han percibido de refilón, y que no hubiésemos tenido que ver».[5] Pero no es que Weber quiera omitir esta parte del proceso de conocimiento, simplemente no quiere apoyarse en eso.

Desde este punto de vista la posición de Strauss parece todavía más criticable que la de Weber. En resumen, Weber se equivoca al mostrarse escueto y no suficientemente explícito (o consciente) respecto a sus propias prácticas: la distinción entre relación con los valores y juicios de valor es demasiado débil, y él mismo no siempre se conforma con sus propios principios. Pero tiene el mérito de haber formulado la cuestión de las relaciones entre hechos y valores; podemos imaginar mejores respuestas a lo que seguiría siendo la misma pregunta. Strauss da en el clavo cuando muestra las incoherencias de Weber, pero su posición de principio (el rechazo de cualquier distinción entre juicio de hecho y juicio de valor) nos deja en la imposibilidad de distinguir entre ciencia y sermón (viendo los campos de concentración uno se contenta con gritar: ¡crueldad!) o entre ciencia y propaganda. Lo que —hace falta decirlo— está en contradicción con la práctica interpretativa de Strauss, quien, en sus análisis, sabe separar perfectamente el establecimiento de los hechos del juicio de valor sobre el asunto.

4. *Ibíd.*, págs. 68-69.
5. *Ibíd.*, págs. 70-71.

2

La segunda parte del debate, como decía antes, abandona la teoría de la ciencia para dirigirse a la de la ética. La tesis, resumida por Strauss, es la siguiente: «Hay una pluralidad de principios invariables del derecho y del bien que se oponen entre ellos sin que se pueda demostrar la superioridad de ninguno».[6] Weber no niega la existencia de valores transhistóricos; muy al contrario, señala en cierto modo la demasía. Son tan numerosos que resulta imposible integrarlos en un sistema único; existe más de un sistema de valores, y es imposible escoger entre ellos: esto es lo que él llama la «guerra de los dioses».

Ante esta imposibilidad, no se puede exigir que el ser humano se conforme con los verdaderos valores (éstos no existen), sino solamente que se mantenga tan fiel como pueda al sistema escogido arbitrariamente. «La dignidad del hombre consiste en determinar libremente *sus* propios valores, *sus* propios ideales o en obedecer a la máxima: "Hazte lo que eres".»[7] «Weber enunciaba de este modo su imperativo categórico: "Escucha a tu demonio" o bien "escucha a tu dios-o-demonio".»[8] No se juzgará pues a los humanos según la conformidad de su conducta respecto a un ideal exterior y absoluto, sino únicamente según su *coherencia* en relación con otras elecciones, igualmente subjetivas. Hay que decir que, al defender esta tesis, Weber se acerca a numerosos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, representativos de tal o cual variante del nihilismo (en el caso de Weber, la influencia de Nietzsche es notable).

Sin embargo, la exigencia de coherencia no basta para permitirnos escoger entre dos comportamientos: en efecto, las existencias individuales pueden, así como los sistemas de valores, ser coherentes

6. *Ibíd.*, pág. 52.
7. *Ibíd.*, pág. 60.
8. *Ibíd.*, pág. 61.

y finalmente incomparables. Ahora bien, Weber no se queda en esta idea atomista de la humanidad; después de haber rechazado la trascendencia clásica introduce otra trascendencia que es la de las fuerzas vitales. No se trata ya, tal como lo vemos, de valores en el sentido propio, sino más bien de una nueva dimensión: la de la intensidad de la experiencia. «A partir del momento en que se confiere a los valores "vitales" la misma importancia que a los valores culturales, comenta Strauss, el imperativo categórico "tendrás un ideal" se convierte en "vivirás apasionadamente".»[9] Entre dos acciones igualmente de acuerdo con el sistema de valores escogido, se preferirá por lo tanto aquella que produzca el mayor escalofrío.

Weber parece ocupar, frente a la elección entre diversos sistemas de valores, una posición de neutralidad; pero esto no es más que una apariencia, y por otra parte no puede concebirse: en esta materia, abogar por la neutralidad equivale a tomar posición con fuerza. Por ejemplo, él presenta como insoluble el conflicto entre lo que llama ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Estas «dos» éticas corresponden, al menos a grandes rasgos, la primera a la política, y la segunda a la ética propiamente dicha. En el primer caso, actuamos en función de las posibilidades reales, de las circunstancias, de los objetivos tácticos; en el segundo, tan sólo nos referimos al ideal de justicia en el que creemos. Pero llamar a estos dos tipos de conducta dos «éticas» implica que se presenta a la política como si fuera una ética equivalente a la otra; las dos han sido puestas en pie de igualdad incluso antes de iniciar la comparación. Con razón podríamos contestar a Weber que, desde el punto de vista moral, este conflicto no tiene nada de insoluble: un acto justo es preferible a un acto útil. Que un individuo pueda dudar entre dos caminos a seguir, por ejemplo, entre el amor por la humanidad y la defensa de los intereses de los franceses, no implica en absoluto que haya dos sistemas de valores igualmente respetables; creerlo, en cambio, significa que se ha escogido a la política en detrimento de la moral, puesto que ésta no es más que una política entre otras tantas.

Lo mismo ocurre con la naturaleza de la verdad a la que podemos acceder y sobre la que fundamos nuestros juicios. Al renunciar a escoger entre distintos sistemas, y por ejemplo entre el de la filosofía y de la ciencia por una parte, y el de la religión, por otra, Weber no establece ninguna diferencia entre verdad de razón y verdad de revelación, o incluso verdad de autoridad. «Él mantenía que la ciencia o la filosofía en el fondo se apoya no en unas premisas evidentes, accesibles a la razón del hombre como tal, sino en la fe.»[10] Ahora bien, tal como lo señala Strauss, «el simple hecho de que la filosofía y la revelación no pueden refutarse una a otra constituye, en resumen, la refutación de la filosofía por la revelación».[11] De nuevo la simetría resulta engañosa: si se declaran equivalentes a las dos, ello quiere decir que se ha reducido previamente la verdad de razón a una verdad de revelación.

9. *Ibíd.*, pág. 63.

A esta imposibilidad de escoger entre distintos sistemas, Weber da dos justificaciones principales. La primera es de orden epistemológico: él afirma justamente que la razón es ineficaz para dilucidar tales conflictos. Pero este argumento, por lo que se ve, no es más que una nueva formulación de la tesis de Weber, que lleva a pensar que la razón no es distinta de la fe. La segunda justificación invocada por Weber es de orden ontológico: y es que, piensa él, «la vida humana es ante todo un conflicto al que uno no puede escapar».[12] Se trata aquí de una hipótesis sobre la naturaleza humana, que no está muy alejada de aquella que nos enseña que el hombre es un lobo para el hombre.

Frente a esta variante del nihilismo moderno, Strauss ocupa una posición próxima a aquella que él atribuye a los antiguos; entiéndase la de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles. Él cree tanto en la transcendencia de los valores como en su jerarquía absoluta. No deja de recordar que el principio «conviértete en lo que eres» lleva a situar en el mismo plano al asesino y al santo, y que las fuerzas vitales son, justamente, fuerzas y no derechos. Por lo que se refiere a la abdicación ante la elección de sistema, con el pretexto de que tal es la verdad del hombre, su posición viene a consistir en determinar el deber-ser sobre el ser, y no puede aceptarse: «La paz no puede pura y simplemente aplazarse con el pretexto de que no hay ninguna posibilidad de existencia para ella. [...] En virtud de un deber absoluto tenemos que luchar por la paz o la fraternidad universal».[13] Es así como Strauss asume, fijémonos, la distinción entre hecho y valor, anteriormente rechazada.

Si llevamos la tesis de Weber, como por otra parte la del nihilismo en general, hasta sus últimas consecuencias, ésta conduce a unos

10. *Ibíd.*, pág. 87.
11. *Ibíd.*, pág. 91.
12. *Ibíd.*, pág. 81.
13. *Ibíd.*

resultados inadmisibles —y que sus partidarios no admiten, al preferir la incoherencia a la renuncia de sus postulados. La tesis de Strauss es incontestablemente más justa; esta vez, su posición es superior a la de Weber. Sin embargo, los argumentos que aporta en favor de su elección son escasos: ocurre como si no pudiese decirnos claramente por qué deberíamos preferir su punto de vista al de Weber, ni, de una manera más general, cómo podríamos legitimar la elección de un valor.

Ya podemos advertir cierta reticencia en Strauss cuando combate las tesis de Weber, particularmente la de la ineficacia de la razón: parece contentarse con afirmar que Weber no ha logrado sostenerla con suficiencia. «Weber sin embargo nunca ha demostrado que el espíritu humano, abandonado a sí mismo, sea incapaz de alcanzar unas normas objetivas, o que la razón humana sea ineficaz para resolver el conflicto entre diferentes morales de este mundo.»[14] Pero, a su vez, Strauss no indica de ningún modo a través de qué medio se pueden alcanzar estas «normas objetivas»; ¿estamos obligados a creer en su palabra como si fuera una verdad de revelación o de autoridad? En vez de refutar esta tesis, se contenta con sugerir una explicación biográfica: Weber habría confundido religión e ideales; habiendo perdido la primera, deja de creer en estos últimos. Pero, suponiendo que esta hipótesis sea justa, todavía no nos indica por qué la posición de Strauss es preferible.

Strauss habla favorablemente de «normas objetivas». Pero, ¿cómo se tiene acceso a esta objetividad? No nos lo dice aquí, y en otros momentos parece condenar ciertos caminos que podrían permitirlo. Al describir la tarea del historiador, señala que ésta comporta una etapa, una sola, en la que el juicio de valor se halla ausente: y es que, antes de apreciar a un ser humano, hay que intentar comprenderlo en sus propios términos, tal como él mismo se ha entendido. Ahora bien, en el transcurso de semejante comprensión por identificación con el otro, uno suspende en lo posible sus propias preferencias y hasta incluso sus categorías mentales. «En los límites de este trabajo puramente histórico, por lo tanto preparatorio y accesorio, la objetividad que requiere que se abandone cualquier evaluación no solamente es legítima sino indispensable desde todos los puntos de vista.»[15] Señalemos primero que Strauss se acerca en este sentido a Weber al exigir la distinción entre varias etapas dentro del trabajo

14. *Ibíd.*, pág. 86.
15. *Ibíd.*, pág. 74.

de conocimiento. Pero si el único estadio verdaderamente objetivo de este trabajo es el de la acumulación previa de informaciones, ¿en qué puede consistir la objetividad de las normas, evidentemente irreductible a la reconstrucción histórica?

Hay que deducir de ello que el establecimiento de las normas es ajeno al trabajo del científico; éstas deben serle dadas desde el exterior y con anterioridad. Por esto nos damos cuenta de que, más allá de las divergencias, reina cierto consenso entre Weber y Strauss: para el uno como para el otro, la elaboración de las normas es una actividad totalmente diferente al trabajo de conocimiento, y no puede haber ningún debate legítimo sobre la jerarquía de los valores. Es verdad que las justificaciones de esta negativa no son ni mucho menos las mismas: Weber no cree que se pueda nunca tener acceso a ellas; Strauss de entrada se sitúa del lado de los valores y de la verdad.

3

Entre los que más han contribuido a introducir la obra de Weber en Francia figura Raymond Aron; pero también es uno de los directores de la colección en la que aparece en 1954 la traducción de *Derecho natural e historia* y, en su prefacio, los traductores le agradecen su colaboración. Esos dos pareceres le resultan pues familiares, y no ignora su conflicto. Cuando en 1959 la misma colección publica dos ensayos de Weber (*Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf*, en español *El científico y el político*), también aprovecha la ocasión para pronunciarse acerca del debate, añadiendo en su introducción una veintena de páginas de comentario.

De esas densas páginas tan sólo retendré lo que corresponde a los problemas que ya se han discutido aquí. Acerca del primer punto de desacuerdo entre Weber y Strauss (la distinción hecho-valor), Aron es breve: señala la imprecisión del vocabulario de Weber, pero se mantiene solidario con su proceder; es posible enmendar su expresión sin traicionar su pensamiento, y superar de esta forma las objeciones de Strauss. Pero se dedica más particularmente a la segunda cuestión, la de la elección posible o imposible entre diversos sistemas de valores. Adoptando la tesis de Strauss —la afirmación de una jerarquía absoluta de los valores— aporta a la misma otro tipo de legitimación; y eso constituye su principal contribución al debate. Lo consigue volviendo a tomar la cuestión desde la base. Weber, ya se ha visto, justificaba su negativa a elegir con dos argumentos: la inefica-

cia de la razón, y el carácter conflictual de la vida. Aron se dedicará pues a refutar estas dos explicaciones pero desde una perspectiva que no es la de Strauss, al que reprocha que no exponga «claramente ni cuál es el mejor régimen, ni cómo la razón logra precisar sus caracteres y fundar en él la validez universal».[16]

Si Weber ha podido afirmar la ineficacia de la razón, es porque primero ha dado de la misma una definición demasiado limitada, demasiado «fuerte»; después le ha sido fácil señalar su ausencia aquí o allá, y sobre todo en la elección entre distintos sistemas de valores. De hecho, interpreta la razón y las verdades que ésta puede establecer en un sentido apropiado para las ciencias de la naturaleza; las elecciones éticas, al no parecerse a éstas, se desechan y abandonan en el reino de lo arbitrario, de las preferencias personales, después de lo cual pueden jerarquizarse de otra manera, según la intensidad de la experiencia o la magnitud de las fuerzas vitales. Hay que empezar por lo tanto por rehabilitar la razón fuera del dominio de la argumentación lógico-matemática, y rehusar la división maniquea en «racionalidad científica» *versus* «arbitrario personal».

Para salir de este callejón sin salida, Aron plantea la pregunta siguiente: ¿en qué consiste la fuerza, la superioridad de los razonamientos científicos? y contesta: en una aspiración a la universalidad, en una autonomía respecto a las circunstancias del entorno. Ahora bien, a este nivel más abstracto del análisis, se puede tender un puente entre ciencia y ética, ya que ésta, a su vez, se funda en la universalidad. «Incluso si admitimos que lógicamente la verdad de "2 × 2 = 4" no es de la misma clase que la del "no matarás", se puede decir que el sentido de la igualdad aritmética se dirige a todos los hombres, universalidad que la prohibición de matar alcanza de otra manera. Las reglas formales de la moral racionalista [...] son el desarrollo lógico de la idea de humanidad, de sociedad universal de los hombres, idea inseparable del sentido profundo de la verdad científica.» No ocurre lo mismo cuando se escoge conformarse con el principio «vive apasionadamente». «El culto de los valores vitales, la afirmación de la voluntad de poder acarrean el rechazo de la universalidad: la rivalidad, no la comunidad, de los individuos sería la esencia de la humanidad.»[17]

Contrariamente a lo que creía Weber, los valores no deben ponerse todos en el mismo plano: no se puede decir que la fe en la igualdad de los hombres «vale» tanto como el culto de la fuerza. También era ésta la posición de Strauss; pero Aron se separa de Strauss en la manera de legitimar esta elección: los valores superiores no se dan como un absoluto sino descubiertos por la razón, que se funda para esto —y aquí encontramos el respeto weberiano de la ciencia— en la idea de universalidad. Esos valores pueden ser objeto por lo tanto de un debate, en el que ciertos argumentos son válidos y otros no; más que por la naturaleza misma de las cosas, éstos se justifican por un consenso humano que engloba en última instancia a la humanidad entera.

16. ARON, R., Introducción en M. WEBER, *Le savant et le politique*, 10/18, 1982, pág. 31.
17. *Ibíd.*, pág. 40.

Veamos ahora la segunda razón aducida por Weber para justificar su negativa a elegir: el conflicto es la verdad de la vida. Aron estaría de acuerdo con el argumento de Strauss según el cual no hay que determinar el deber-ser sobre el ser. Pero él combate otra parte del razonamiento de Weber: la propia comprobación factual. No se puede negar la existencia de la guerra entre los humanos bajo formas variadas y a niveles diversos. Además hay que precisar cuál es su extensión. Si se entiende la política como la defensa de los intereses de un grupo (partido, estrato social, nación), se podría decir que el conflicto está en la propia naturaleza de la actividad política: la preocupación de la que doy testimonio en favor de un grupo es correlativa con la ausencia de tal preocupación en favor de grupos rivales, o incluso con una acción dirigida contra los intereses de esos otros grupos. Hasta ahí Weber tiene razón. Allí donde esto ya no es tan evidente es donde identifica la vida humana por entero con la política así entendida. El ser humano no se agota en la defensa de los intereses de su grupo. Junto a eso, y a veces en vez de tener esa preocupación, se compromete también por una parte, en una vida interior e íntima; y por otra parte, en una vida en la que juzga a los seres no sólo según su pertenencia al mismo grupo, sino a favor de la pertenencia común de ambos a la humanidad; tal es el fundamento de la vida moral. Ahora bien, si «la política es guerra, la moral universal, la de Cristo o la de Kant, [...] es paz».[18] No es cierto pues que la guerra de todos contra todos sea la verdad de la sociedad humana.

La verdadera moral es universalista e igualitarista, contrariamente a la política, que es defensa de los intereses de un grupo, en detrimento de todos los demás grupos. Hacer política significa que se acepta —no durante todo el tiempo pero al menos en los casos

18. *Ibíd.*, pág. 43.

extremos— someter la búsqueda de la verdad y de la justicia al interés local. «Cualquier hombre de partido, sólo por eso enemigo de la verdad...» decía Rousseau.[19] Resulta de ello que la perspectiva del científico (o la del filósofo) es, en cuanto a su principio, incompatible con la del hombre político, a pesar de que en la práctica se pueda seguir sucesivamente uno y otro camino. Al ponerse al servicio de una causa política, sea en el aparato del poder, sea para promover una revolución cualquiera, ya no se puede decir que se actúa en calidad de científico o de filósofo: que alguien sea un físico importante o un gran pensador no hace sus actos políticos ni más ni menos justos. Por eso «la sabiduría enseña a los filósofos a no entrar en guerra».[20]

Al no ser la guerra la verdad de la vida, se puede reconciliar la aspiración al absoluto, que es la de Strauss, y la sensibilidad a la diversidad, propia de Weber, sin caer por ello en el eclecticismo. Pero para eso hay que reinterpretar los dos términos de la relación. Por un lado, no hay que entender este absoluto como una identidad material; éste sólo existe en el plano del sentido, como conjunto de categorías que permiten hacer inteligible la diversidad observable. «No es necesario que la humanidad suscriba a una única idea de sí misma para que tenga una unidad: basta con que las diversas ideas que ha tenido de sí misma se organicen de una cierta manera, que no parezcan sin relación o sin razón.»[21]

Habiendo modificado así el estatuto de la esencia y de la generalidad, hay que revisar también las ideas comunes sobre la diversidad. El pluralismo no significa que todas las elecciones valgan igual, ni que cualquier opción deba encontrar su lugar dentro del Estado democrático: se apartará a los elementos destructores o, lo que viene a ser lo mismo, a las personas que quieran imponer su propio modelo a la sociedad entera. A partir de ahí, la cohabitación de concepciones del mundo y de intereses diferentes se hace posible: no se renuncia a la búsqueda de la verdad sino que se renuncia a imponer por la fuerza a los demás lo que uno cree que es la verdad. La vida de las sociedades humanas no se limita a la guerra fuera y a la lucha de clases dentro. Weber no tuvo razón al transponer la diversidad fenomenal en «guerra de dioses» —con mayor motivo cuando

19. ROUSSEAU, J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques*, en *Oeuvres complètes*, t. I, Gallimard, 1976.
20. ARON, R., *Le savant et le politique*, Introducción, pág. 43.
21. *Ibíd.*, pág. 36.

esta filosofía, inadecuada como imagen del mundo, puede convertirse a su vez en incitación al conflicto.

De este modo Aron quita, uno tras otro, los obstáculos ilusorios puestos por Weber en el camino del conocimiento del hombre, sin por ello renunciar al proyecto científico weberiano. Sin confundir nunca la ciencia con el sermón, indica la manera de mantener la relación entre ciencia y ética, y de resistir a los ataques incesantes del nihilismo.

LOS TÁBANOS MODERNOS

Temas como las conquistas, el colonialismo, el racismo, la democracia e incluso la verdad van cargados de gran peso afectivo. ¿Qué hay que hacer cuando los estudiamos? Nos hemos acostumbrado a oponer, en esas cuestiones, el hombre de ciencia al hombre de acción. Conocemos cuál es la actitud del primero: observa y comprueba, evitando emitir juicio; el «peso afectivo» en cuestión, por lo tanto, se ignora. Ocurre algo muy distinto en el otro caso: entonces sé de qué lado de la barricada me sitúo; participo en las manifestaciones y firmo peticiones; o bien, temperamento menos belicoso, dedico una parte de mi tiempo libre a las clases de alfabetización dirigidas a los trabajadores extranjeros. Pero es ahí precisamente donde radica el problema: no me encargo de ello más que durante mi tiempo libre, al margen y fuera de mi actividad principal. Como cualquiera, puedo tomar parte en acciones en favor de tal o cual grupo maltratado; pero lo que hago el resto del tiempo no tiene nada que ver: no es por el hecho de ser (en el terreno privado, me atrevería a decir) historiador o sociólogo, por lo que mi militancia en ningún aspecto es distinta a la de los demás.

Esas dos actividades de una misma persona, la del sabio y la del político, padecen igualmente al estar aisladas la una de la otra. Pero, ¿podemos concebirlas en una relación distinta a la alternancia (sabio de nueve a cinco, militante de cinco a nueve)? Sí, con la condición de que admitamos que al lado de estos dos papeles pueda existir un tercero que designaré con este término ambiguo si no desvalorizado: el intelectual. Me gustaría que se entendiera esta vez, mediante esta palabra, la necesidad que existe, para el especialista del espíritu humano y de sus obras, de analizar los valores subyacentes a su trabajo, y su relación con los valores de la sociedad. El intelectual como tal no es hombre de acción. Aunque actúe en otra parte, no por su trabajo al servicio del gobierno o por su lucha clan-

destina es un intelectual. El hombre de acción parte de valores que para él caen por su propio peso; el intelectual, en cambio, hace de estos últimos el objeto mismo de su reflexión. Su función es esencialmente crítica, pero en el sentido constructivo de la palabra: confronta lo particular que vivimos todos con lo universal, y crea un espacio en el que podemos establecer un debate acerca de la legitimidad de nuestros valores. Se niega a ver la verdad reducida tanto a la pura adecuación a los hechos de la que se vale el sabio, como a la verdad de revelación, a la fe del militante; más bien aspira a una verdad de descubrimiento y de consenso, hacia la que uno se acerca al aceptar el examen reflexivo y el diálogo.

Por lo tanto vislumbro un objetivo común a las artes y a las ciencias humanas (o, si quieren hacerme caso, a las ciencias morales y políticas), las cuales por otra parte utilizan unas formas y unos discursos tan distintos: revelar, y eventualmente, modificar el complejo de valores que sirven de principio regulador en la vida de un grupo cultural. Tanto los artistas como los otros especialistas de lo humano no pueden escoger verdaderamente entre situarse o no con relación a ese complejo, en la medida en que forma parte de su proyecto poner al día algún aspecto desconocido de la existencia humana, la cual a su vez no puede ser pensada fuera de la relación con los valores; pero, una vez conscientes de esta inevitable relación, pueden asumirla con más responsabilidad que si ignoraran su existencia. Czeslaw Milosz cuenta, en su libro *El pensamiento cautivo*, que más de un nacionalista polaco de antes de la guerra descubría con terror cómo los discursos antisemitas que habían sostenido por bravata se transformaban, durante la ocupación nazi, en hechos materiales, dicho de otra forma en montones de cadáveres. Para evitar esta toma de conciencia tardía y el terror que puede acompañarla, a los artistas y los sabios les interesa asumir desde el principio su función de intelectuales, su relación con los valores; aceptar por lo tanto su función social.

Pero hay que precisar un poco esta imagen; y para que la cuestión de la función de los intelectuales tenga interés, primero hay que dejar de lado algunas de las respuestas que nos vienen en seguida a la mente pero que tienen como característica común cerrar el debate antes incluso de que se haya abierto.

Antes que nada, hay que descartar la concepción puramente determinista de los intelectuales según la cual este grupo social, como cualquier otro grupo, tan sólo puede tener una función, la de la defensa de sus propios intereses o, de una manera más amplia, de los

intereses de la clase a la que pertenecen. Si se dice por ejemplo que los intelectuales son necesariamente unos burgueses y que, como tales, no pueden expresar más que la ideología burguesa, el asunto se resuelve rápidamente; pero, por lo mismo, no queda esclarecido. En realidad, tal concepción de la humanidad es en sí misma inaceptable, puesto que desconoce el hecho de que, más allá de los múltiples determinismos que actúan sobre él, el ser humano se caracteriza por la posibilidad de ejercer libremente su voluntad, de practicar elecciones de las que asume la responsabilidad; en pocas palabras, es un ser moral. Si esto es verdad para cualquier ser humano, aún lo es más para los intelectuales, pues una de sus características constitutivas es que aspiran a separarse de su condición particular y a juzgar el mundo con unos criterios distintos a los del interés. Tal como dice Paul Bénichou en un libro que no podemos dejar de consultar al estudiar esta cuestión: «El hombre está hecho de tal manera que se sitúa a distancia de él mismo para concebir su conducta en función de valores absolutos: no habría intelectuales si esto no fuera así». «Su autonomía en el seno de la sociedad es aquella misma de la que disfruta el pensamiento en el seno de la vida»:[1] es decir incompleta, y sin embargo irreprimible.

Al lado de esta reducción causal (cuya variante marxista es la más comúnmente practicada), existe otra, simétrica, que reduce la función a una utilidad inmediata; el fin dicta entonces el comportamiento que hay que seguir con el mismo rigor con que lo hacían, dentro de la otra concepción, las causas; se trata aquí, ya no de un determinismo excesivo, sino de un hiperfuncionalismo. Hay que rechazar esta segunda reducción, no porque tales situaciones de utilización directa no existan, sino porque son marginales más que centrales, y no nos permiten por lo tanto avanzar demasiado. Habría que distinguir dos casos. En el primero, es el propio intelectual quien se aprovecha de su propia habilidad mental para adquirir ventajas, para acrecentar su riqueza y su poder. Esta figura nos resulta familiar desde la caricatura que hace Platón de los sofistas: según él, éstos se sirven de su elocuencia para, en primer lugar, ganar los procesos, sean cuales sean las responsabilidades reales; y, luego, apoderarse del poder político o al menos de los beneficios que éste asegura, gracias a su capacidad de conseguir la adhesión de la multitud en el transcurso de las reuniones públicas. Cada uno podrá suplir fácilmente esta figura por ilustraciones contemporáneas.

1. Bénichou, P., *Le sacre de l'écrivain*, Corti, 1973, pág. 19.

En el segundo caso, es la sociedad, o una de sus emanaciones, la que pone a los intelectuales al servicio de sus objetivos. De este modo un pensador, un sabio, un artista pueden comprometerse para contribuir a la victoria de la Revolución, es decir de una ideología que, en el presente, no ocupa ninguna posición hegemónica, pero aspira a ella (variante: Pol Pot se inscribe en la Sorbona). O bien, si es el propio Estado el que emplea a los intelectuales, puede hacer de ellos los cancros oficiales, y bien recompensados, del régimen autoritario que instaura, de la doctrina de la que se vale o del dictador que es el guía. En otras circunstancias, los intelectuales se convierten en expertos, se hacen ministros o consejeros del presidente. Por eso, sin embargo, renuncian a su identidad de intelectuales, puesto que su acción no puede dirigirse desde aquel momento hacia la búsqueda de la verdad y del bien. Es lo que Bénichou llamaba: «el calvario del Hombre de Letras»: «Propenso a soñar con una sociedad constituida y gobernada por una Idea, nunca se ve en una condición tan miserable como cuando su sueño se realiza. El libre ejercicio del pensamiento —dicho de otra forma su ejercicio— y su encarnación en el poder, estas dos reivindicaciones naturales de los intelectuales modernos son cruelmente contradictorias».[2] Si, durante la Revolución francesa, los filósofos se hubieran instalado sólidamente en el poder, se hubiera originado una consecuencia paradójica: ya no habrían filósofos, pues todos habrían sido exterminados por heterodoxia.

Podemos admitir, pues, que los intelectuales expresan, a veces, los intereses de su corporación o de su clase; que ponen, en algunas circunstancias, sus capacidades al servicio directo de sus propios intereses, de los de la Revolución o de los del Estado; y sin embargo podemos afirmar que estos asertos no bastan para hacernos comprender la función de los intelectuales, porque en todos estos casos la libertad, que sirve no obstante para definirlos, se encuentra alienada. Para dar un paso más, nos interesa echar una rápida ojeada a la historia reciente de nuestra sociedad y ver lo que nos enseña sobre el asunto.

Parece que todas las sociedades europeas (y probablemente también las de los otros continentes) conocen la distinción entre poder temporal y poder espiritual. Por un lado, el jefe guerrero, por el otro, el sacerdote. La intrincación de estos poderes varía, pero siempre es grande: el emperador recibe su legitimidad del papa, quien sin embargo puede ser destituido por el propio emperador. El propio poder espiritual es, en nuestra tradición, o laico o religioso, el paso del uno al otro coincide con el advenimiento del cristianismo. Este estado de las cosas se mantiene más o menos hasta la mitad del siglo XVIII. Es verdad que durante el Renacimiento los poetas de la Pléiade aspiran a ejercer ellos mismos el sacerdocio supremo; pero esta reivindicación no recibe ni el principio de una satisfacción y el episodio se olvida rápidamente. También cuando, en el siglo siguiente, Malherbe estima que «un buen poeta no es más útil al Estado que un buen jugador de bolos», no denigra de ninguna manera el poder espiritual en general; simplemente, él sabe que este poder está reservado a los sacerdotes con preferencia a los poetas.

2. *Ibíd.*, pág. 63.

Las cosas empiezan a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, dado que los sacerdotes se ven privados de su función, y el lugar que ocupaban se encuentra vacante. Tenemos la ventaja de disponer, sobre el período que se abre entonces, del trabajo ejemplar de P. Bénichou: es el objeto que se propuso estudiar primero en *La consagración del escritor* (1973), luego en *El tiempo de los profetas* (1977) y en *Los magos románticos* (1988). El mérito de Bénichou es, en primer lugar, haber formulado el problema y haberlo delimitado; después, haberlo explorado con una gran minucia, lo que no impide sin embargo la claridad de las visiones de conjunto, inclusive la elevación filosófica. Los románticos realizarán esta «consagración del escritor», preparada por la filosofía de las Luces; podríamos incluso decir al revés que la definición mínima del romanticismo como doctrina consiste en esta elevación del arte a la cima de las actividades humanas y en esta atribución al poeta del papel de profeta y guía espiritual. Para constituir su doctrina, los románticos beben en las fuentes más diversas; necesitan tanto la aportación de los liberales como la de los contrarrevolucionarios, de los iluministas como de los filósofos racionalistas. En relación con estos últimos, un cambio es particularmente notorio: es, precisamente, la sustitución del filósofo por el poeta.

La investigación de Bénichou se detiene, desgraciadamente, hacia los alrededores de 1850; ahora bien, para reflexionar acerca de la función de los intelectuales, necesitamos recordar también el pasado más reciente. A la espera de las pacientes investigaciones de otros historiadores, me contentaré aquí con una rápida evocación del centenar de años que han transcurrido desde entonces.

Primero hay que decir que la recuperación del mismo papel sacerdotal por otro nuevo actor era un proyecto abocado al fracaso; es el escenario lo que había cambiado entretanto. Los poetas aspiraban

convertirse en los sacerdotes de los tiempos modernos; ahora bien, señala Bénichou, «sólo han sido promovidos porque justamente no había ningún lugar para una autoridad propiamente dicha en el orden espiritual». Es ése «el sacerdocio de un tiempo que ya no cree en los sacerdotes, que tan sólo acepta lo divino bajo el beneficio de la duda y de la libertad crítica».[3] ¿Hay que extrañarse de que, aparte de algunas raras excepciones, la ambición romántica no se realice en los hechos? La burguesía —es decir los lectores de los poetas románticos— tiene sus propias preocupaciones y sus propias prioridades. Los acontecimientos de 1848, en particular, y las decepciones que aportan, acaban con muchas esperanzas. Se abre entonces una nueva fase en la historia de esta «consagración»: como nadie escucha al profeta, éste se convierte en perdonavidas; la figura emblemática de esta actitud ya no es Victor Hugo, sino Flaubert, que sólo tiene en la boca la palabra «execrar». La sociedad no encarna los ideales del escritor y no responde a sus llamadas; él se resiente y decide o bien estigmatizarla, condenarla en bloque, rechazarla en su principio mismo (¡filisteos todos!); o bien ignorarla y cultivar el jardín del arte puro, la busca desinteresada de lo bello. Este segundo período es como el revés del primero y su amargura está a la medida de las esperanzas formuladas por las generaciones precedentes. El escritor no se ve menos que antes en la cima de la jerarquía humana; pero ahora rechaza a la sociedad mientras que antes quería ser su guía.

Las cosas cambian de nuevo, al final del siglo, con el caso Dreyfus, y es por otra parte en ese momento que el sustantivo «intelectuales» se impone y sustituye al antiguo «gente de letras» (ya que el concepto de «letras» o «literatura» se ha reducido entretanto a los escritos que tienden a la belleza). Los escritores y los artistas vuelven a la ciudad, comprometiéndose de manera apasionada con una u otra de las partes en presencia; e, incluso una vez concluido el «caso», el compromiso permanece de modo que a veces se transforman en simples militantes, antes de obtener el prestigio de su preeminencia espiritual. En ese momento se sitúa la fase descrita por Julien Benda como la de la «traición de los clérigos». Benda reprocha a los «clérigos» contemporáneos, es decir a los intelectuales, no el renunciar a su función, que es el ejercicio del poder espiritual, sino el haber modificado radicalmente el contenido de su ideal, sustituyendo las exigencias universales por reivindicaciones particulares (de nación, de raza, de clase), los valores espirituales por apetitos materiales, la marcha rigurosa de la razón por aproximaciones intuitivas; dicho de otro modo, han traicionado su identidad, que es oponerse a los «laicos» (a los no-clérigos) y acaban por confundirse con ellos, valiéndose de un «ideal realista» —la cosa más imposible que haya.

3. *Ibíd.*, págs. 473-474.

Varias páginas, en el panfleto de Benda (que data de 1927), conservan aún hoy en día su fuerza y su pertinencia; no obstante, su uso selectivo de la historia, así como ciertos prejuicios ideológicos, falsean el análisis, y la mayor parte de las predicciones no se han realizado. Para él Barrès es el clérigo típico; sin embargo los intelectuales de las generaciones siguientes (a las que no se puede reprochar, por otra parte, un exceso de realismo) no le imitaron en demasía. En cierto sentido, sin embargo, hay una «traición de los clérigos»: traición con relación a, no a un ideal transhistórico (el rechazo de las consideraciones prácticas), sino a su sociedad, que es una encarnación —tan imperfecta como se quiera— de los principios democráticos y humanitarios, nacidos de la Revolución francesa; esa traición, alejada de la fase romántica, la preparó la generación de los «perdonavidas». Consiste en el compromiso de los intelectuales con las distintas especies de ideología nacionalista, fascista o comunista, que son todas incompatibles con los principios democráticos; la figura de Sartre es emblemática a este respecto. En esto los clérigos —o al menos una fracción importante de éstos— se oponen a las masas (a los «laicos») en la mayor parte de los países europeos, en vez de ser sus portavoces pasivos, como lo cree Benda.

Pero desde entonces las cosas aún han cambiado más. La Segunda Guerra Mundial ha ocasionado, entre otras consecuencias, un debilitamiento de los Estados europeos y su relativa marginalización; por ello, el nacionalismo (francés, alemán, italiano) recibió un serio golpe, y ya sólo resurge bajo ciertas formas particulares: como reivindicación cultural, en los conflictos con los países no europeos (las colonias), o finalmente como la ideología de una extrema derecha relativamente marginal. La ideología marxista se desacreditó definitivamente a continuación de las revelaciones sobre la «solución final». La renuncia al sueño comunista ha sido la más lenta en llegar: a pesar de los millones de víctimas de los años treinta, en URSS, el prestigio del comunismo salió reforzado por la guerra; y ni los macabros procesos de 1948-1949, ni la represión en Berlín el año 1953, ni el aplastamiento de Hungría en 1956, ni incluso la ocupación de Checoslovaquia en 1968 bastaron para desmoronar este ideal de los intelectuales occidentales (a pesar de que el modelo estaliniano debió

ceder su sitio a otras variantes: troskista, maoísta, castrista, etc.). Y sin embargo, podemos designar este mismo año 1968 como el que marcó el inicio del final de este largo reino. Los «acontecimientos» que se desarrollaron en mayo-junio en París y en otras ciudades francesas no fueron, como lo creyeron sus protagonistas en la época, el anuncio de una era nueva, sino, muy al contrario, el último coletazo de un período que tocaba a su fin, y un adiós: prepararon el fin del dominio de los «utopismos» (de «derecha» o de «izquierda») en el espíritu de los intelectuales. Con la ayuda de la traducción de los escritos de Solzhenitsin el ideal comunista se convirtió en Europa (¿en Francia?) en un anacronismo intelectual, al mismo nivel que el fascismo o el nacionalismo.

¿Y ahora? Parece que, antes aún de poder discutir sobre las distintas funciones de los intelectuales en la actualidad, hay que librarse a una defensa de la función como tal. El intelectual es aquel que juzga lo real según la medida de un ideal: ahora bien, si renuncia a los valores, si se desinteresa de lo real, abdica de su propia función. Esta tentación no es nueva: es un poco la elección de la *vita contemplativa* en detrimento de la *vita activa*; el *Diálogo de los oradores* de Tácito, por citar un ejemplo antiguo, ya pone en escena la oposición entre el orador comprometido con los asuntos de la ciudad y el poeta que «se retira en los lugares puros e inocentes y disfruta del placer de una morada sagrada»;[4] las simpatías de Tácito van más bien hacia este último. Podemos encontrar siempre buenas razones para esta elección: en los tiempos de tiranía, el retiro es preferible pues el dictador toma de todas formas sus decisiones solo; durante los períodos democráticos reinan la vulgaridad y la mediocridad, pues éste es el gusto de la gente común; ¿no vale más entonces retirarse a una torre secreta y consagrarse al culto del arte o al de los sentidos? En nuestra época, y singularmente desde 1968, los principios individualistas reinan como dueños, y el retiro contemplativo ha tomado otra cara: hasta hace poco, los escritores y los pensadores renunciaban a juzgar a los demás y preferían consagrarse a la exploración de su propia experiencia. Política, no conocían otra que la del deseo; y rebelión, sólo la de los cuerpos. Esta renuncia, de todas formas, se encontraba neutralizada por el prestigio que nuestra sociedad de consumo concede a los creadores. Incluso cuando nos dicen: no tengo nada para enseñaros, nos tomamos eso como un precepto y queremos imitarles.

4. TÁCITO, *Diálogo de los oradores*, XII.

Hace falta pues, si se quiere que los intelectuales tengan una función, luchar por el mantenimiento, o el restablecimiento, de una vida pública, que sea algo distinto de la yuxtaposición y la protección de innumerables vidas privadas. La situación del intelectual moderno es, a este respecto, muy distinta a aquélla del contemporáneo de Bossuet. El uno se hace el intérprete de la palabra divina; el otro, de la opinión pública. El primero se inmiscuye directamente en política; el segundo, de una eficacia menos inmediata pero que puede durar más tiempo, se mantiene esencialmente en el debate ideológico. El antiguo clérigo actúa sobre los detentores del poder; actualmente, el intelectual típico no es consejero del príncipe, sino que se dirige a la sociedad entera, de la que se vale con preferencia al Estado (cuando tal elección se presenta). Un papel esencial incumbe pues a todos los medios, que permiten el establecimiento de este contacto entre el intelectual y su sociedad: el libro y la prensa, la radio y la televisión, siendo su pluralismo indispensable para la libre expresión. Contrariamente a lo que pensaba Benda (aunque tenía unos gustos elitistas), el diario cotidiano favorece la democracia, en vez de obstaculizarla.

¿En qué se han convertido en la actualidad las funciones del intelectual que hemos podido identificar para los dos siglos pasados? La de guía y profeta parece haber caído en desuso (suponiendo que haya sido alguna vez otra cosa que un sueño de poeta). La democracia desconfía de los guías inspirados; elige prosaicamente a los suyos por sufragio universal. En vez de elogiar a los poetas como si se tratara de poetas, nuestra sociedad rebaja a los profetas al rango de poetas. Y si, para una cuestión particular, se busca un consejo competente, uno se dirige al sabio con preferencia al poeta —considerado por lo tanto como puro experto, más que como intelectual.

La función de perdonavidas y de negador igualmente ha quedado comprometida, aunque por otras razones. Y es que si se rechaza en bloque a la sociedad presente, execrándola y negándola en su propio principio, uno se convierte automáticamente en defensor de una sociedad radicalmente diferente. Ahora bien las tentativas para sustituir el principio democrático por otro principio —los utopismos fascista o comunista— resultaron un fracaso: el remedio se reveló peor que el mal. Queda la posibilidad de un rechazo, ya no en nombre de un porvenir radiante, sino en el de un retorno al pasado; los conservadores sustituyen a los revolucionarios con sus ataques contra la democracia, la racionalidad y el humanismo (es por culpa de Descartes, es por culpa de Condorcet). Y hay que señalar que los in-

telectuales modernos adoptan muchas veces la posición conservadora bajo formas muy variadas (que van desde la nostalgia por el Antiguo Régimen, incluso por la Grecia antigua, hasta la ecología y el tercermundismo), pero que implican siempre una adhesión a lo que Louis Dumont llama los valores holistas: adhesión a la jerarquía, privilegio de lo social sobre lo económico, estrechamiento de las relaciones comunitarias, armonía con la naturaleza.

Existe por fin una tercera posibilidad, que podríamos llamar la función crítica, y que parece convenir particularmente a la época contemporánea (aunque cada una de estas funciones, la de profeta, la de perdonavidas y la de crítico, se encuentre a lo largo de nuestra historia). La diferencia entre la actitud crítica y la de los negadores consiste en que esta última se vale del porvenir o del pasado para condenar el presente, mientras que la primera se refiere a los principios constitutivos de la sociedad presente, en este caso a los principios democráticos, para criticar su realización imperfecta en la vida de cada día. Nuestro mundo está lejos de ser homogéneo y se ve constantemente atravesado por unos movimientos que se valen de sus mismos principios constitutivos. Podríamos dar como ejemplo la lucha por los derechos de las mujeres, gracias a la cual la mitad de la población ha adquirido un estatuto legal parecido al de la otra mitad, o también la de la integración de los inmigrados, independientemente de sus creencias, lengua de origen o color de piel. De una manera parecida, el intelectual crítico no se contenta con pertenecer a la sociedad, actúa sobre ella —intentando acercarla al ideal del que se vale. Juzga a la sociedad presente, no desde el exterior, sino volviendo a dar a sus principios una intensidad que ya no poseen; desea no una revolución radical, ni un retorno al pasado, sino la reanimación de un ideal un poco apagado. Actuar de esta manera es más que un derecho: es un deber que le ha sido impuesto por el mismo lugar que ocupa en el seno de la sociedad democrática.

Es evidente que este retrato del intelectual crítico no tiene nada nuevo, ya que es el del primer intelectual célebre dentro de la tradición occidental, que no es otro que Sócrates. Según la *Apología* de su discípulo Platón, Sócrates rehusaba dos escollos. Por un lado, no quería participar directamente en el gobierno de su ciudad, rechazaba los cargos políticos cuando se le proponían, o incluso cuando se le imponían. Pero, por el otro, tampoco aceptaba desinteresarse de los asuntos de la ciudad, y retirarse a una vida puramente contemplativa. Me resulta imposible mantenerme tranquilo, declaraba; incluso si me lo hubieran prohibido, yo hubiese seguido filosofando,

lo que, para él, no quería decir comentar a los filósofos anteriores, sino criticar la vida pública, tal como ésta se desarrollaba alrededor de él, y formular recomendaciones. Incluso fue precisamente porque no quería renunciar a la posibilidad de criticar y de luchar por la justicia por lo que Sócrates se negó a entrar en la vida política activa; si lo hiciera, decía, rápidamente estaría muerto; la oposición con los otros hombres políticos sería inevitable y despiadada. De todas formas esta crítica y este combate tenían un límite; a pesar de ser injustamente condenado, Sócrates se negaba a huir y prefería someterse a las leyes de su ciudad.

Al no participar en el poder pero sin desinteresarse por ello de la vida pública, Sócrates encuentra, para describir su función, una curiosa imagen: él se ve como «atado por el Dios al costado de la Ciudad como al costado del caballo poderoso y de buena raza, pero al que su propia fuerza da demasiada pesadez y que tiene necesidad de ser despertado por una especie de tábano. Justamente de una manera semejante, a mí, tal como soy, el Dios me ha atado a la Ciudad; yo que despierto a cada uno de vosotros individualmente, que lo estimulo, que le hago reproches, sin detenerme un instante, instalándome por todas partes y el día entero».[5] Representar el papel del tábano, o también del aguijón en la sociedad: ésta, pues, podrá ser la función del intelectual moderno, si no teme demasiado padecer la suerte de Sócrates.

5. PLATÓN, *Apologie de Socrate*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1950, 30a.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(La fecha es la de la edición citada; salvo indicación contraria, el lugar de publicación es París)

AGUILAR F. de, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, 1954.

ARISTÓTELES, *Rhétorique*, 3 vols., Les Belles Lettres, 1960-1973 (trad. cast.: *Retórica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985).

ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1981.

ID., Introduction, en M. WEBER, *le Savant et le politique*, 10/18, 1982, págs. 5-52 (trad. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, [10]1987).

AUGÉ M., *la Traversée du Luxembourg*, Hachette, 1985 (trad. cast.: *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Barcelona, Gedisa, 1987).

BARRÈS M. *Scènes et doctrines du nationalisme*, 2 vols., 1925.

BAYLE P., *Commentaire philosophique*, en Œuvres diverses, t. II, La Haya, 1725.

BEAUVOIR S. de, «La pensée de droite aujourd'hui», en *les Temps modernes*, 1955.

BENDA J. *la Trahison des clercs*, J. -J. Pauvert, 1965.

BÉNICHOU P., *le Sacre de l'écrivain*, Corti, 1973.

ID., *le Temps des prophètes*, Gallimard, 1977.

ID., *les Mages romantiques*, Gallimard, 1988.

BERDIAEV N., *Un nouveau Moyen Âge*, Plon, 1927.

BLOCH M., *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin, 1949.

BONALD L. De, *De la crétienté et du christianisme*, en Œuvres, T. XII, 1830.

ID., *De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté de la presse*, 1827.

ID., *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, 1830.

ID., *Encore un mot sur la liberté de la presse*, 1814.
ID., *Essai analytique sur les lois naturelles*, 1840.
ID., *Législation primitive*, 3 vols., 1829.
ID., *Mélanges littéraires*, politiques et philosophiques, 2 vols., 1838.
ID., *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, 2 vols., 1817.
ID., *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 3 vols., 1854.

CABEZA DE VACA A., *Naufragios. Comentarios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
CÉSAIRE A., *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1976.
CHAFARÉVITCH I., *le Phénomène socialiste*, Seuil, 1977 (trad. cast.: *El fenómeno socialista*, Madrid, Magisterio Español, 1978).
CHARTON E. (comp.), *Voyageurs anciens et modernes*, t. III, 1863.
CHATEAUBRIAND F. R. DE, *Mémoires d'outre-tombe*, 2 vols., Ministère de l'Éducation nationale, 1972 (trad. cast.: *Memorias de ultratumba*, Barcelona, Orbis, 1983).
CICERÓN, *De l'orateur*, 3 vols., Les Belles Lettres, 1966 (trad. cast: *El orador*, Madrid, CSIC, 1967).
COLOMB C., *OEuvres*, Gallimard, 1961.
CONDORCET M. J. A. N. De, «Discours de réception à l'Académie française», en *OEuvres*, t. I, 1847.
ID., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esperit humain*, Éditions sociales, 1971 (trad. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Nacional, 1980).
ID., «Vie de Turgot», en *OEuvres*, t. V, 1849.
CONSTANT B., «Commentaire sur G. Filangieri», en *OEuvres*, 3 vols., t. III, 1840.
ID., *Cours de politique constitucionnelle*, 2 vols., 1861.
ID., *OEuvres*, Gallimard, 1979.
ID., *Principes de politique*, 2 vols., Lausana, 1980 (trad. cast.: *Principios de política*, Madrid, Aguilar, 1970).
ID., *Recueil d'articles. Le Mercure, la Minerve et la Renommée*, 2 vols., Ginebra, 1972.

DANTE, *la Divine Comédie*, Garnier, 1959 (trad. cast.: *La divina comedia*, Madrid, Sarpe, 1987).
DIDEROT D., *Supplément au voyage de Bougainville, en OEuvres philosophiques*, Garnier, 1964 (trad. cast.: *Suplemento al viaje de Bougainville*, Madrid, Pegaso, 1986).
D'une culture à l'autre. Le Français dans le monde, 181, 1983.

DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983 (trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987).

ELIOT T. S., *The Idea of a Christian Society and Other Writings*, Londres, 1982.
ID., «The Humanism of Irving Babbitt», en *Selected Prose*, Londres, 1975.
EMERSON R. W., *English Traits*, 1856.

FANON F., *les Damnés de la terre*, La Découverte, 1987.
FÉNELON F. De, *Aventures de Télémaque*, Garnier, 1987 (trad. cast.: *Las aventuras de Telémaco*, Barcelona, Orbis, 1985).
FOLEY F. J., sj, *The Great Formosan Impostor*, St. Louis, 1968.
FRYE N., *Anatomy of Criticism*, Princeton, 1957.

GÉRANDO J. M. De, «Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages», en J. COPANS, J. JAMIN (comp.), *Aux origines de l'anthropologie française*, Le Sycomore, 1978.
GOBINEAU J. A. De, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en *OEuvres*, t. I, Gallimard, 1983.
GOETHE J. W. Von, *Écrits sur l'art*,, Klincksieck, 1983.
Goethes Briefwechsel mit W. und A. von Humboldt, Berlín, 1909.
GOLDSCHMIDT V., *Écrits*, 2 vols., Vrin, 1984.
GUINNARD A., *Trois ans d'esclavage chez les Patagons*, Aubier-Montaigne, 1979 (trad. cast.: *Tres años de esclavitud entre los patagones*, Madrid, Espasa-Calpe).

HELVÉTIUS, C. A., *Traité de l'esprit*, Fayard, 1988 (trad. cast.: *Del espíritu*, Madrid, Nacional, 1983).
HERODOTO, *l'Enquête*, Gallimard, 1964.
Historie des ouvrages des savants, noviembre de 1704.

JENNINGS F., *The Invasion of America*, Nueva York, 1976.
JULIEN, C. -A., *les Voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIe s.)*, PUF, 1948.

LA BRUYÈRE J. De, *OEuvres complètes*, Gallimard, 1951.
LAMARTINE A. De, *Voyage en Orient*, en *OEuvres complètes*, 1860-1866, t. VI-VIII.
LANSON G., *Méthodes de l'histoire littéraire*, 1923.

ID., «L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau», en *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, VIII (1912), págs. 1-31.
LAS CASAS B. De, «Lettre au prince Phillippe», en *Las Casas et la défense des Indiens*, col. «Archives» Julliard, 1971 (trad. cast.: *Obras*, Madrid, Atlas, 1958).
LEROY-BEAULIEU P., *De la colonisation chez les peuples modernes*, 2 vols., 1902.
LESSING G. E., *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart, 1981.
LEVILLIER R., *America la Bien Llamada*, Buenos Aires, 1948.
LOCKE, J., *Lettre sur la tolérance*, PUF, 1965 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985).

MAGNAGHI A., *Amerigo Vespucci, Studio critico*, Roma, 1926.
MAQUIAVELO N., *Œuvres complètes*, Gallimard, 1952.
MARCUSE H. *et al.*, *Critique de la tolérance pure*, Didier, 1969.
MARROU H.-I., *De la connaissance historique*, Seuil, 1960.
MARTYR D'ANGHIERA P., *De orbe novo. Les huit décades*, París, 1907.
MARX K., *le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions sociales, 1963 (trad. cast.: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1985).
MICHAUX H., *Ecuador*, Gallimard, 1974 (trad. cast.: *Ecuador*, Barcelona, Tusquets, 1983).
ID., *Un barbare en Asie*, Gallimard, 1982 (trad. cast.: *Un bárbaro en Asia*, Barcelona, Tusquets, 1984).
MIKHOV N., *la Bulgarie et son peuple d'après les témoignages étrangers*, I. *Extraits des publications françaises*, Lausana, 1918.
MILOSZ C., *la Pensée captive*, Gallimard, 1953 (trad. cast.: *El pensamiento cautivo*, Barcelona, Tusquets, 1981).
MONTAIGNE M. De, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, De l'esprit des lois, Pensées*, en *Œuvres complètes*, Seuil, 1964 (hay trad. cast. de: *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Espasa-Calpe, y *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Orbis, 1985).
ID., *Lettres* en *Œuvres complètes*, t. III, Nagel, 1955.
MOULINÉ H., *De Bonald*, 1915.

NOVALIS, *Œuvres complètes*, 2 vols., Gallimard, 1975.

O'GORMAN E., *La invención de América*, México, 1958.

PASCAL, *Pensées*, Garnier, 1964 (trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1986).

PLATÓN, *Apologie de Socrate*, Gorgias, *Phèdre, la République*, en *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950 (trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977).
POPPER K., *la Société ouverte et ses ennemis*, 2 vols., Seuil, 1979 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982).
PSALMANAZAR G., *An Historical and Geographical Description of Formosa*, Londres, 1704.
ID., *Description de l'île Formosa en Asie*, Amsterdam, 1704.
ID., *Memoirs*, Londres, 1764.

QUINTILIANO, *l'Institution oratoire*, 7 vols., Les Belles Lettres, 1975-1980 (trad. cast.: *Institución oratoria*, Madrid, CSIC, 1947).

Récits aztèques de la conquête, textos seleccionados y presentados por G. Baudot en T. Todorov, Seuil, 1983.
RENAN E., *l'Avenir de la science, Dialogues philosophiques, Lettre à Gobineau*, en *Œuvres complètes*, 10 vols., Calmann-Lévy, 1947-1961 (respectivamente t. III, I y X) (trad. cast.: *El porvenir de la ciencia*, Madrid, Doncel, 1976).
ROUSSEAU J.-J., *Émile*, en *Œuvres complètes*, t. IV, Gallimard, 1969 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, EDAF, [8]1982).
ID., *Essai sur l'origine des langues*, Burdeos, Ducros, 1968 (trad. cast.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal, 1980).
ID., *Rousseau juge de Jean-Jacques*, en *Œuvres complètes*, t. I, Gallimard, 1976.

SADE D. A. F. De, *la Philosophie dans le boudoir*, en *Œuvres complètes*, T. XXV, J.-J. Pauvert, 1968 (trad. cast.: *La filosofía en el tocador*, Madrid, Akal, 1980).
SERGHERAERT G., *Présence de la Bulgarie dans les lettres françaises expliquée par l'histoire*, 3 vols., 1963-1971.
SOLJENITSYNE A., *le Déclin du courage*, Seuil, 1978.
ID., *Message d'exil*, Seuil, 1979.
ID., *Nos pluralistes*, Fayard, 1983.
SOYINKA W., «Discours à Stockholm», en *Lettre internationale*, 12, 1987.
SPINOZA B., *Éthique*, Seuil, 1988 (trad. cast.: *Ética*, Madrid, Alianza, 1987).
ID., *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1965 (trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986).
STADEN H., *Nus, féroces et anthropophages*, A. -M. Métailié, 1979.

STALIN J., en J. SIPRIOT, *Analyse du discours politique soviétique*, Institut d'études slaves, 1985.
STANLEY H. M., *Comment j'ai retrouvé Livingstone*, Fayard, 1979.
ID., *A travers le continent mystérieux*, Stock, 1980.
STENDHAL *Œuvres intimes*, t. II, Gallimard, 1980.
STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954.
ID., «La persécution et l'art d'écrire» y «Un art d'écrire oublié», en *Poétique*, 38, 1979, págs. 233-252.

TÁCITO, *Dialogue des orateurs*, Les Belles Lettres, 1967.
TAGUIEFF P. -A., *la Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, 1988.
TAINE H., *Derniers essais de critique et d'histoire*, 1894.
ID., *Essais de critique et d'histoire*, 1923 (trad. cast.: *Ensayos de crítica e historia*, Madrid, Aguilar, 1953).
ID., *Histoire de la littérature anglaise*, 1905.
TODOROV T., *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, 1981.
TUCÍDIDES, *la Guerre du Péloponnèse*, Gallimard, 1964 (trad. cast.: *La guerra del Peloponeso*, Madrid, Hernando, 1985).

VALÉRY P., *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, 1962.
VESPUCCI A., *El Nuevo Mundo*, Buenos Aires, 1951.
VIGNAUD H., *Améric Vespuce*, 1917.
VOLTAIRE, *Candide, Dictionnaire philosohique, Traité de la tolérance*, en *Œuvres complètes*, 1878-1879 (respectivamente t. XXI, XVIII, XXV) (trads. casts.: *Cándido y otros cuentos*, Madrid, Alianza, [6]1986; *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985; *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, [2]1984).
WALEY A., *Trois courants de la pensée chinoise*, Payot, 1949.

También publicado por Paidós

CRÍTICA DE LA CRÍTICA
TZVETAN TODOROV

Considerado —junto con Roland Barthes— el escritor más prolijo del círculo de los estructuralistas franceses, Tzvetan Todorov cuestiona en el presente libro el uso que hace el crítico, frente a la literatura, de la libertad. Se trata casi de una «autoinculpación» que no se conforma con desentrañar y cuestionar la labor crítica y sus autores, sino que propone, fundamentalmente, una nueva manera de abordar la literatura mediante el diálogo: un diálogo con la única opción válida para la vida —el hombre mismo— que, en lugar de ir en busca de definiciones de la realidad del lenguaje o del lenguaje de la realidad, deja de lado las máscaras conceptuales y acaba trazando un atractivo panorama de la crítica del siglo XX, un análisis del pensamiento teórico de Sartre y Blanchot, de Döblin y Brecht, de Jakobson y Batjin, de Barthes y Frye, de Watt y Bénichou. De este modo, el texto va adquiriendo densidad a medida que avanza, es decir, a medida que rastrea nombres y estilos, vivencias en definitiva, convirtiéndose así en el relato de un aprendizaje, el del autor, lleno de amores y decepciones. A la vez programa de la «crítica dialógica» (en los dos últimos capítulos los autores comentados acaban tomando la palabra) y participación en el debate ideológico, este libro supera la antinomia entre el dogmatismo clásico y el relativismo moderno abriendo una puerta hacia un porvenir incierto, pero atractivo.

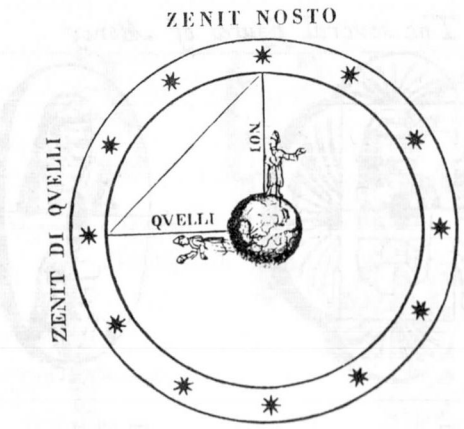


Fig. 4. Diagrama explicativo, elaborado por Américo (1503)

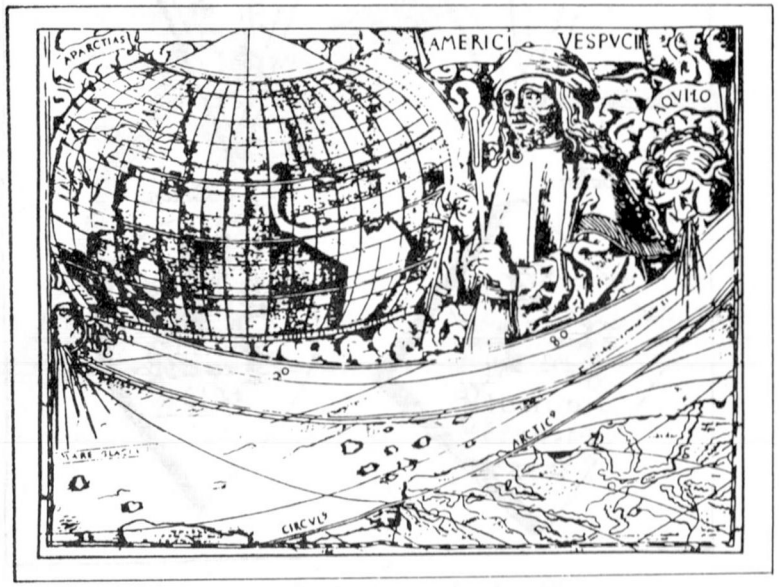


Fig. 5. Retrato de Américo en el mapa de Martin Waldseemüller (1507)

Fig. 6. Américo encuentra a América (1589)

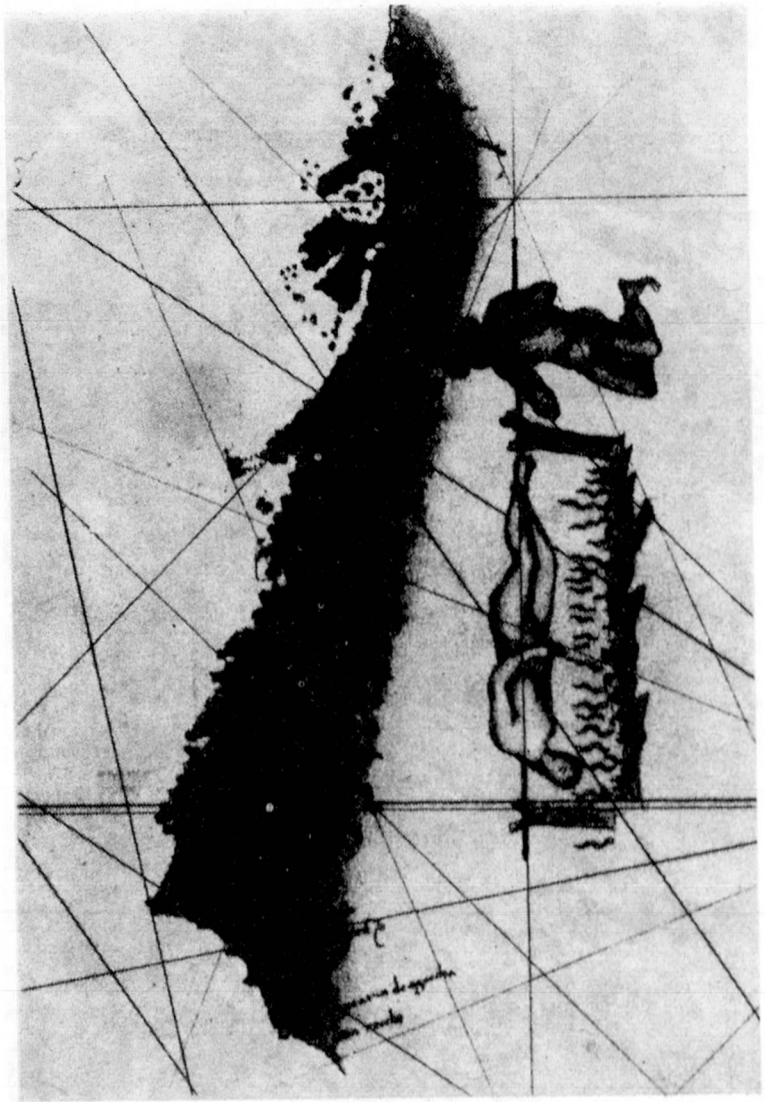
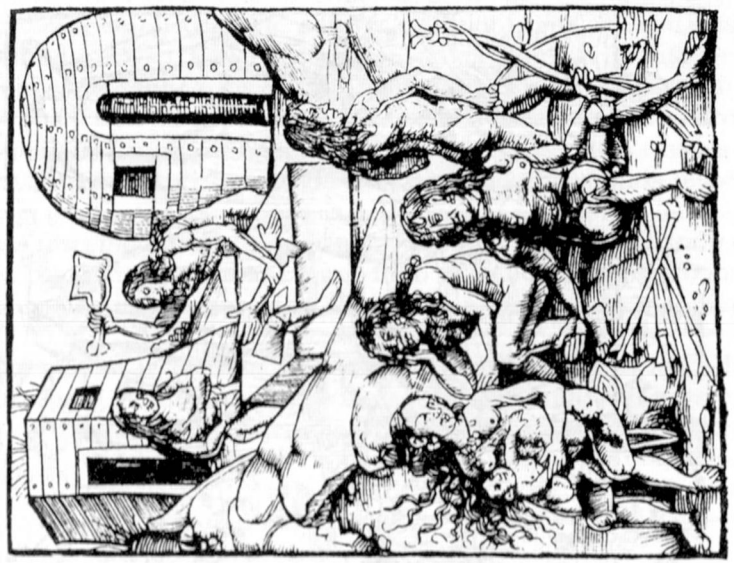


Fig. 7. El compañero de Américo asado en espetón. Dibujo en el mapa Kunstman II (1502)



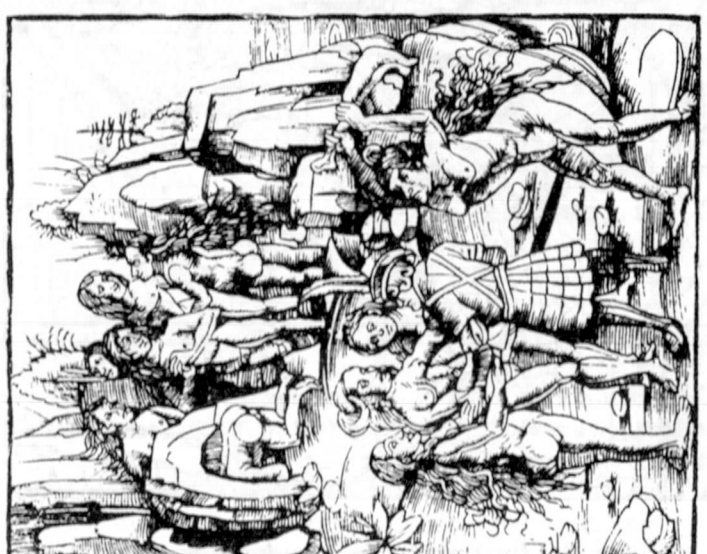


Fig. 8. Ilustraciones de *Quatuor Navigationes* (1509)

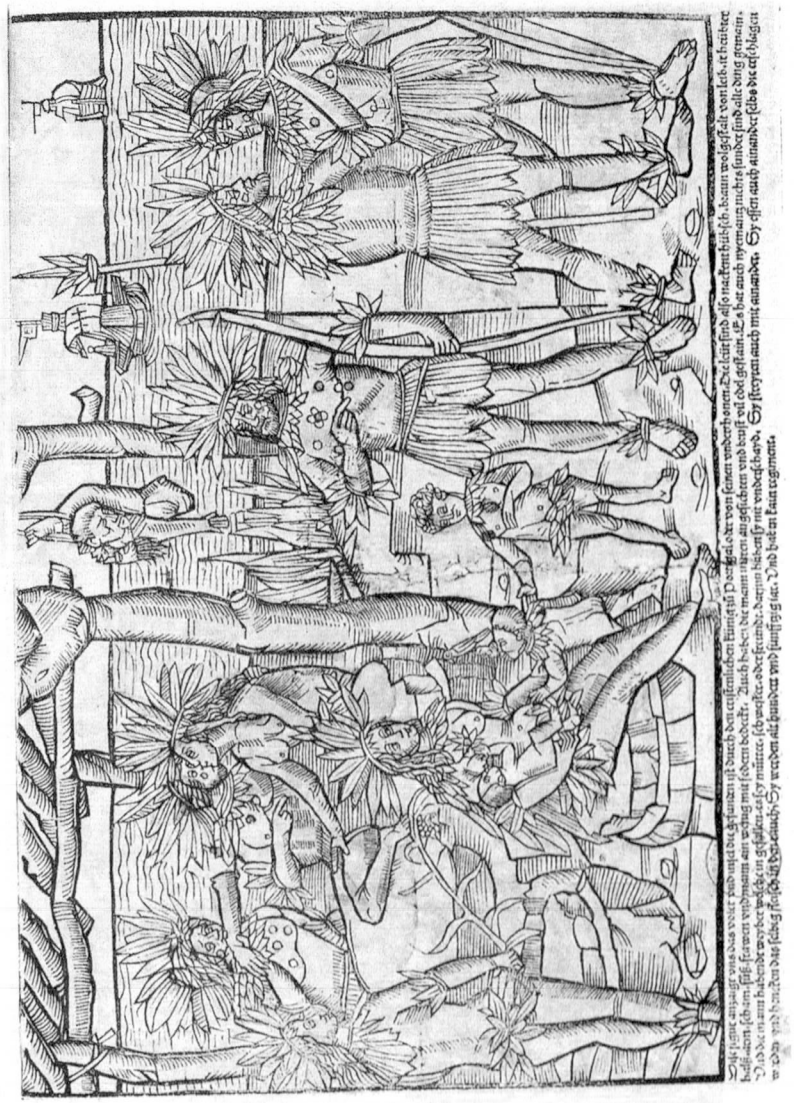


Fig. 9. Ilustración de *Mundus Novus* (1505)

gar, tiende a una verdad de adecuación; dicho de otro modo, es posible establecer empíricamente, a través de la confrontación con el texto interpretado, si dice la verdad o no. Esta vertiente de la interpretación concierne tanto a los hechos históricos como a los estructurales: los conocimientos históricos me darán acceso al sentido propio de las palabras y de las frases, las observaciones estructurales me enseñarán cómo se disponen los elementos textuales unos respecto a otros, y para qué sirven. Esto es lo que rechaza toda una tendencia de la exégesis moderna que podríamos designar como nihilista, y que toma como divisa fórmulas como «todo es interpretación», o incluso «no existen los hechos, sino sólo interpretaciones», entendiendo así que no se puede hablar nunca, en este ámbito, de verdad de adecuación, que las interpretaciones sólo dependen de la identidad del comentador, o incluso del medio social al que pertenece. Ahora bien, semejante postura es insostenible: si leemos las interpretaciones del pasado de una obra cualquiera, nos damos cuenta de que algunas de ellas son simplemente falsas, y no merecen sobrevivir, mientras que otras han establecido hechos incontestables, que no pueden ignorarse más que en detrimento propio.

Pero, contrariamente a lo que piensan otros intérpretes —positivistas, no nihilistas— la exigencia de una verdad de adecuación no debe ser la única que deba formularse respecto a una interpretación. No puedo evitar citar aquí una frase de Lanson, historiador de la literatura representante de la corriente positivista, que expresa muy bien esta ambición: «Es necesario no haber seguido el movimiento de los estudios literarios durante estos últimos años para no darse cuenta de que el campo de las discusiones va estrechándose, que el ámbito de la ciencia acabada, del conocimiento indiscutible va extendiéndose y así deja menos libertad, a menos que se escape por ignorancia, a los juegos de los diletantes y a los prejuicios de los fanáticos, de tal forma que podemos prever un día en que, poniéndose de acuerdo en cuanto a las definiciones, el contenido, el sentido de las obras, ya tan sólo se discutirá de su bondad y su maldad, es decir de los calificativos sentimentales».[1] Ahora bien, no es verdad que el sentido de las obras —literarias o asertivas, poco importa— pueda establecerse de forma definitiva, y que sólo continúe el debate acerca de su valor moral; no es verdad, en otras palabras, que la totalidad del trabajo interpretativo tienda a una verdad de adecuación.

¿Cómo se explica esta imposibilidad de un consenso definitivo so-

1. LANSON, G., *Méthodes de l'histoire littéraire*, 1923, pág. 36.